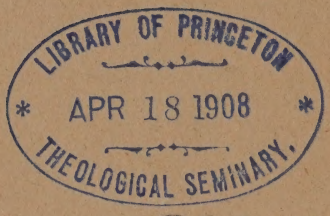
BS2615
.4.N99



BS2615
.4.N99

Division

Section

ESSAI

SUR LES

CRITÈRES EXTERNES DE L'AUTHENTICITÉ

DU

QUATRIÈME ÉVANGILE

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE L'UNIVERSITÉ DE GENÈVE
POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE

PAR

E. NYEGAARD

BACHELIER ÈS LETTRES ET ÈS SCIENCES

GENÈVE

IMPRIMERIE RAMBOZ ET SCHUCHARDT

1876

A MA MÈRE

A MON AMI PAUL TROCMÉ

INTRODUCTION

L'on raconte que vers 1817, M. Victor Cousin, déjà célèbre, se rendant en Allemagne où l'attirait la renommée de Hegel, se fit un programme des questions qui le préoccupaient et qu'il se proposait de soumettre aux grands docteurs des Universités allemandes. M. Cousin lui-même en a conservé la liste dans ses *Souvenirs*, et il est intéressant d'y apprendre que le problème théologique auquel il comptait donner la première place dans ses recherches, était celui-ci : « Quelle est l'authenticité des quatre évangiles, et surtout de l'évangile de saint Jean ? »

C'est que, sans être théologien, M. Cousin avait compris que les destinées du christianisme sont en jeu dans la lutte engagée sur la question de l'authenticité des évangiles, et tout particulièrement du quatrième. Non que l'existence même du christianisme soit inséparablement liée à la cause de l'authenticité d'un ou de plusieurs livres : mais ce qui se débat c'est la conception du christianisme que l'Église universelle a sanctionnée en la partageant pendant plus de dix-huit siècles. — De quelque côté que l'on se tourne, on recueille des impressions analogues : dans tous les camps on a compris la gravité des conséquences qui se déduiront fatalement de l'arrêt que prononcera la science, lorsque tous les éléments en auront été réunis.

A vrai dire, la question capitale est celle de l'authenticité du quatrième évangile [1] : elle est à l'ordre du jour depuis près d'un demi-siècle et n'est pas encore résolue définitivement. La preuve que la lutte n'est pas terminée, c'est que les combattants ne donnent encore aucun signe de lassitude. Depuis les premières escarmouches sérieuses,

[1] L'*authenticité* étant l'élément le plus important de la question d'*historicité*, la seule, à proprement parler, qui soit capitale.

que provoqua Bretschneider en 1820, jusqu'aux grands coups portés dernièrement par Scholten et Keim, on a bien souvent changé de terrain ; mais l'acharnement que l'on apporte à se retrancher dans des positions nouvelles, lorsqu'on est forcé de quitter celles que l'on avait crues inexpugnables, prouve assez que de part ni d'autre on ne désespère de la victoire et qu'il faut s'attendre à voir les attaques et les défenses se prolonger longtemps encore.

Il n'est donc pas étonnant qu'au moment où le programme des Conférences pastorales de Paris annonce un rapport d'un savant théologien français sur l'état actuel de la question de l'authenticité du quatrième évangile [1], au moment où un éminent professeur de la Suisse romande publie sur la matière un ouvrage destiné à faire autorité, la Vénérable Compagnie des pasteurs de Genève ait cru devoir appeler sur ce sujet l'attention des jeunes gens aux études théologiques desquels elle veut bien s'intéresser, et ait mis au concours l'examen du problème qu'il soulève. C'était les inviter à des recherches vraiment actuelles. Nous l'en remercions vivement : depuis longtemps nous étions persuadé que M. F. Pécaut a eu raison de dire « qu'il n'est pas d'étude plus nécessaire à qui veut se faire une idée de Jésus et de sa vocation messianique [2]. » Et comme rien n'importe plus à un futur ministre de l'Évangile que de se faire une idée de la personne du Sauveur qu'il annoncera, ou plutôt de savoir si Jésus est réellement le Sauveur du monde, nous n'avons pas hésité à entreprendre l'étude qui nous était proposée, d'autant plus que nous étions loin d'en soupçonner d'abord toutes les difficultés [3].

Le procès est encore plus religieux que théologique. Il s'agit, en effet, de savoir si Jésus doit être, pour nous comme pour l'auteur du quatrième évangile, l'objet même de la foi : s'il s'est donné pour tel, ou s'il n'est que le plus spiritualiste des rabbins de la Galilée : s'il est le Fils de Dieu et le Fils de l'Homme, ou s'il n'est qu'un fils d'homme, moins imparfait que ses frères, mais sujet comme eux aux défaillances de la nature humaine. — On dit souvent que l'importance de la

[1] Depuis que ces lignes ont été écrites, la *Revue chrétienne* a publié l'excellent rapport de M. Aug. Sabatier (juillet 1876).

[2] F. Pécaut, Le Christ et la Conscience. 1re édition. Préface, p. VII.

[3] Nous aurions désiré tenir compte plus que nous ne l'avons pu des critiques adressées à notre Mémoire par le bienveillant rapport du Jury, et le rendre ainsi plus digne de l'honneur que la Vénérable Compagnie lui a fait en le couronnant. Des circonstances indépendantes de notre volonté s'y sont opposées.

question de l'authenticité du quatrième évangile provient des conséquences qu'on en tire pour la discussion de l'historicité des miracles attribués à Jésus. On ne saurait nier qu'il y ait du vrai dans cette manière de comprendre les choses. Si l'apôtre Jean est l'auteur du quatrième évangile, il est bien difficile de concilier la reconnaissance de sa bonne foi ou de son bon sens avec les théories modernes sur l'impossibilité des miracles. Cependant, que l'évangile de Jean disparaisse du nombre des documents authentiques de l'histoire évangélique, restent encore les trois premiers, dont l'on ne peut abstraire les récits miraculeux sans les défigurer au point de les rendre méconnaissables. — Mais la question est plus haute et la conséquence plus grave encore : il s'agit de savoir si Christ est bien le grand miracle de l'histoire, si sa venue dans le monde marque le point culminant de l'intervention rédemptrice de Dieu dans l'humanité. Telle est, en effet, l'idée que l'évangile de Jean prétend donner de la mission de Jésus, et il faut bien avouer que, si cette grande conception a traversé les âges et prédominé dans l'Église chrétienne depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours, c'est grâce au livre qui en a jeté les fondements avec toute l'autorité qui s'attache à un témoignage apostolique. Ce n'est pas à dire que les autres livres du Nouveau Testament n'y aient contribué pour leur part. Il n'en est pas un seul que l'école hostile à cette manière de comprendre le christianisme puisse accepter intégralement comme le représentant fidèle de ses vues. Mais, plus que tout autre, l'évangile de Jean insiste sur les points que le rationalisme rejette en tant que contraires aux principes dont il fait le critérium de la vérité.

Les rationalistes de la fin du siècle dernier s'étaient accommodés d'un singulier système pour accorder leurs doctrines avec le respect extérieur qu'ils professaient à l'égard des livres saints. Toutes les fois qu'ils y rencontraient le récit d'un miracle ou l'exposition d'un dogme qui heurtaient leur raison, ils recouraient à des explications dites naturelles dont le vice était précisément de blesser la raison par le défaut de naturel. Aussi leurs successeurs n'ont-ils fait que justice en condamnant sévèrement leur méthode critique, et c'est de leurs rangs que sont peut-être partis les sarcasmes les plus amers à l'adresse du « plat rationalisme, » dont l'un d'eux signalait naguère avec tant d'éclat « la vulgaire impuissance. »

A voir ce dédain, d'ailleurs si justifiable, pour les procédés arbitraires des Paulus et des Wegscheider, on serait tenté de croire que l'École critique moderne a su mieux faire. — On ne peut dénier, en

effet, sans injustice, à ses principaux docteurs, un talent, plus ingénieux, il est vrai, que profond, une dialectique souvent puissante, une érudition prodigieuse ; et quel que soit le sort que l'avenir réserve à ses doctrines, plusieurs de ses découvertes appartiennent au trésor des vérités que le temps respectera. Mais à la base de ses travaux elle a conservé le principe du rationalisme que M. H. Taine formule dans son dernier ouvrage avec une irréprochable netteté : « Considérant « que les lois de la nature sont universelles et immuables, elle en con- « clut que, dans le monde moral comme dans le monde physique, rien « n'y déroge, et que nulle intervention arbitraire et étrangère ne « vient déranger le cours régulier des choses, ce qui donne un moyen « sûr de discerner le mythe de la vérité [1]. »

Toute la direction de la critique historique est déterminée par l'adoption préalable des considérants de ce jugement. Qu'elle s'en rende compte ou non, l'École critique est toujours suspecte de parti pris, lors même qu'elle proclame n'obéir qu'à des motifs de l'ordre scientifique en récusant l'authenticité des livres dont la doctrine contredit son principe. Ses excès la trahissent : des vingt-sept écrits dont le recueil constitue le Nouveau Testament, quatre seulement ont trouvé grâce devant elle. M. E. Renan lui-même s'en effraye : « Depuis vingt- « cinq ans, dit-il, nous voyons l'École protestante libérale se laisser « emporter à des excès de négation, où nous doutons que la science « laïque, qui ne voit en ces études que de simples recherches intéres- « santes, doive la suivre.... Je suis persuadé qu'une critique dégagée « de toute préoccupation théologique trouvera un jour que les théo- « logiens protestants libéraux de notre siècle ont été trop loin dans le « doute, et qu'elle se rapprochera, non certes pour l'esprit, mais pour « quelques résultats, des anciennes écoles traditionnelles [2]. »

La réaction a déjà commencé : l'on est revenu sur quelques arrêts prononcés à la légère, pour concentrer toutes les forces dont on dispose sur le quatrième évangile. On l'attaque de deux côtés à la fois : d'une part on soutient que les critères internes en démentent l'authenticité ; de l'autre, on prétend que les preuves externes lui sont défavorables. — Il nous a fallu choisir entre l'étude de l'une ou l'autre de ces deux questions ; les examiner toutes deux sérieusement nous eût entraîné bien au delà des limites où il convient de renfermer un premier essai. Après mûre réflexion, il nous a semblé plus sage de

[1] H. Taine, Les origines de la France contemporaine, tome I, p. 231.

[2] E. Renan, L'Antechrist, Appendice, p. 559.

donner la préférence à l'étude *des critères externes* de l'authenticité du quatrième évangile. Sans contester la valeur des objections tirées du caractère et du contenu de l'évangile selon saint Jean, nous avouons n'en être pas assez touché pour désirer d'en entreprendre immédiatement la discussion. On a beau prétendre que le Christ johannique est autre que le Christ des évangiles synoptiques, il n'en est pas moins vrai que le Christ de l'Église, non pas celui de la théologie, mais celui de la foi chrétienne, est *un :* et pourtant, où donc la foi apprend-elle à connaître son divin objet, sinon dans ces quatre évangiles que l'on déclare inconciliables ? — Quant aux arguments allégués contre l'historicité des faits que rapporte l'évangile de Jean, aucun d'eux ne nous paraît probant. Que sert-il de dire, avec M. Scholten, que les miracles du quatrième évangile « portent le cachet du prodigieux ? » Est-il plus difficile d'admettre la résurrection de Lazare que celle du fils de la veuve de Naïn ou de la fille de Jaïrus ? la multiplication des pains selon la version du quatrième évangile que selon celles des synoptiques ? La guérison de l'aveugle-né que celle des aveugles de Jéricho ? — M. Frédéric Chavannes, dans un admirable travail publié par la *Revue de théologie de Strasbourg* [1], a démontré jusqu'à l'évidence, en s'appuyant sur des calculs astronomiques d'une grande précision, que la chronologie du quatrième évangile est d'une exactitude rigoureuse et que seul un témoin oculaire a pu, comme le quatrième évangéliste, raconter les événements de la vie de Jésus en observant l'ordre des temps sans jamais se contredire ni se tromper. A nos yeux, les preuves que fournit le travail de M. Chavannes suffisent à établir l'authenticité de l'évangile de Jean, et il est incompréhensible que ce chef-d'œuvre de démonstration patiente et savante ait passé presque inaperçu [2]. — Bref, tout en nous réservant d'examiner un jour avec soin la face interne de la question, il nous a semblé plus logique et plus urgent de commencer par étudier les critères externes de l'authenticité du quatrième évangile. Nous n'ignorons pas que quelques théologiens font peu de cas des preuves de ce genre. M. E. Reuss, entre autres, confesse que sa croyance à l'apostolicité des écrits johanniques « se fonde essentiellement sur la nature et le

[1] Essai sur la détermination de quelques dates de l'histoire évangélique, 3e série, tome I, 1863, p. 209 sqq.

[2] M. A. Sabatier seul, à notre connaissance, lui a rendu justice dans son *Essai sur les sources de la vie de Jésus.* — Il est probable qu'on se laisse rebuter par les calculs, ardus en apparence, dont ce travail est hérissé ; mais quiconque se donne la peine de les suivre en est largement récompensé.

« contenu de ces livres, sur leur esprit et leur méthode, sur les sou-
« venirs qu'ils reproduisent et sur les allusions qu'ils renferment, mais
« nullement sur des citations éparses que l'on peut recueillir, à cent
« ans de distance depuis leur origine [1], chez quelque rhéteur chré-
« tien [2]. » — Nous aussi, nous devons les premiers éléments de notre conviction à l'impression que produit sur nous la nature de l'évangile de Jean. Mais il ne faut pas oublier que les défenseurs de l'authenticité du quatrième évangile n'ont invoqué les preuves externes que pour répondre aux arguments que leurs adversaires tiraient de l'absence ou de l'insuffisance de telles preuves. Or, s'il est souvent facile d'improviser une réplique aux objections fondées sur le contenu du livre, il est impossible de soutenir une discussion sur les critères externes, à moins d'en avoir fait une étude spéciale.

Lorsque, par exemple, M. Scholten essaie de prouver par l'algèbre [3] que le miracle de la multiplication des pains n'a pu se produire, il n'est pas besoin de longues réflexions pour montrer que ses équations renferment une inconnue que jamais calcul ne dégagera : la toute-puissance divine. — Mais lorsque le même théologien [4] nie que le récit de la guérison de l'aveugle-né, rapporté par les Homélies Clémentines, ait été emprunté à l'évangile de Jean, sous prétexte que les Homélies parlent d'un πηρὸς ἐκ γενετῆς et l'évangile d'un τυφλὸς ἐκ γενετῆς, que lui répondre si l'on ne s'est assuré de ses propres yeux que, *dans la même phrase*, les Homélies appellent expressément ce πηρὸς un τυφλός ?

Voilà pourquoi nous nous sommes décidé pour l'étude des critères externes. Nous n'oserions dire, comme on le fait souvent, que nous n'avons aucune illusion sur la valeur de notre travail ; car, si insuffisant qu'il nous paraisse, il est probable qu'il le paraîtra bien plus encore à nos lecteurs. Mais qu'il nous soit permis de solliciter leur indulgence, eu égard aux proportions du sujet et au peu de temps dont nous avons disposé pour en esquisser l'étude.

[1] Nous faisons toutes réserves sur le nombre d'années qui, d'après M. Reuss, existe entre la composition du quatrième évangile et les premières citations que l'on en rencontre chez les Pères.

[2] E. Reuss, La théologie chrétienne au siècle apostolique, 1re éd., t. II, p. 287.

[3] *Revue de Strasbourg*, 3e série, tome III, 1865, p. 322 et 323.

[4] *Revue de Strasbourg*, 3e série, tome II, 1864, p. 198.

CHAPITRE I

Le vingt et unième chapitre de l'évangile de Jean.

Le plus ancien témoignage externe que l'on puisse étudier pour se renseigner sur l'authenticité du quatrième évangile est contenu dans le XXI^me^ chapitre de cet évangile. D'une part, en effet, ce chapitre ne semble pas avoir été écrit par l'auteur des chapitres précédents, et, si nous parvenons à le prouver, il rentre bien dans la catégorie des témoignages externes que nous nous proposons d'analyser ; d'autre part, cet Appendice est réuni dans tous les manuscrits connus aux vingt premiers chapitres, ce qui autorise à le considérer comme à peu près contemporain de l'évangile qu'il termine.

Avant donc de tirer de cet Appendice des conclusions sur l'authenticité du livre, il convient d'établir qu'il n'est pas de la même main que le reste de l'évangile.

Le problème est très-discuté. Si tous les critiques, à l'exception d'Hengstenberg, s'accordent à reconnaître que les versets 24 et 25, et surtout le verset 25 du chapitre XXI, sont une addition postérieure à la composition de l'évangile, ils se divisent en deux camps à peu près égaux sur la question de l'authenticité du chapitre tout entier. — Paulus, Lücke, Grotius, de Wette, Bleek, Baur, Ébrard, Scholten, etc., l'attaquent ; Michaëlis, Hug, Tholuck, Olshausen, Meyer, Oosterzée, Astié, Godet, etc., la défendent. Mais il est à noter que ce n'est pas toujours au même point de vue ni dans la même mesure qu'on l'attaque ou qu'on la défend. Les uns, comme Lange, pensent que le chapitre XXI n'est pas un Appendice, mais qu'il a été écrit à la suite des vingt premiers par le même auteur et dans le même temps ; les autres croient qu'il est du même auteur, mais qu'il a été ajouté postérieurement au corps de l'ouvrage en guise d'Appendice ;

les autres, enfin, y voient un Appendice composé par une autre personne que l'auteur de l'évangile.

Cette dernière opinion paraît la mieux fondée. Voici pour quels motifs :

1° L'évangile est terminé à la fin du chapitre XX. L'auteur croit évidemment avoir exposé tous les faits et les enseignements nécessaires au but qu'il se proposait en écrivant son ouvrage, et il le constate en disant : « Jésus a fait, en présence de ses disciples, beaucoup « d'autres miracles qui ne sont pas consignés dans ce livre ; mais ceux-ci « ont été rapportés afin que vous croyiez que Jésus est le Messie, le « Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom. »

N'est-ce pas là une véritable conclusion générale? L'expression « dans ce livre, » n'indique-t-elle pas que le livre est terminé ? — On peut bien admettre qu'un auteur, une fois son œuvre achevée, se souvienne de quelque fait oublié ou négligé d'abord, et, le jugeant important, veuille l'insérer à sa place; si cette place est dans le corps de l'ouvrage, on comprendra à la rigueur que, pour n'en pas rompre l'ordonnance, il se contente de le compléter par un Appendice. Mais les faits rapportés dans le chapitre XXI trouveraient leur place naturelle et chronologique *immédiatement après* le verset 29 du chapitre XX. Il aurait donc suffi à l'auteur de déplacer les deux versets 30 et 31 et de les reporter cinquante lignes plus bas. Cette permutation n'a pas été faite ; l'ouvrage, complet et achevé au chapitre XX, est augmenté d'un Appendice qui en compromet visiblement l'agencement. A coup sûr l'auteur l'eût senti et eût préféré intercaler cet Appendice dans l'ouvrage, au prix du léger déplacement des deux versets 30 et 31. — Mais ce qu'un auteur a le devoir de faire, un éditeur ne se sent pas toujours le droit de l'exécuter : et plus il a de scrupules à cet égard, plus on a de confiance en l'authenticité de l'ouvrage qu'il publie.

Toutefois cet argument, et c'est le sort de tous ceux qui ne font appel qu'à une impression, cet argument se réduit à une simple présomption contre l'authenticité du chapitre XXI. Il faut donc procéder à l'examen du contenu même de ce fragment et voir si, comme nous le pensons, il confirme cette présomption.

2° Du style du XXI^me^ chapitre nous ne tirerons aucun argument contre son authenticité. M. Godet dit à ce propos : « Il est constaté « que le style n'offre aucun motif de doute suffisant; c'est ce qu'a « reconnu de Wette lui-même [1]. » Mais il semble que M. Godet se soit

[1] Godet, Commentaire sur l'évangile de saint Jean, 1re édition, t. II, p. 671.

trop hâté de ranger de Wette à son sentiment, car voici l'opinion de ce dernier : « Obgleich in der Schreibart Manches johanneisch ist, so « findet sich doch auch Mehreres, was mehr oder weniger Verdacht « erregt [1], » et de Wette signale plusieurs expressions inusitées dans le quatrième évangile [2]. Néanmoins nous renonçons à nous engager sur ce terrain exclusivement philologique.

Bien que le chapitre XXI commence par une vague formule de transition, on n'en peut rien conclure. Les dix-neuf premiers versets ne renseignent pas davantage sur la question. Le récit qu'ils exposent de l'apparition de Jésus sur les bords du lac de Tibériade n'a rien qui contraste avec la manière habituelle de l'auteur du quatrième évangile, et les faits ne sont ni plus ni moins admissibles que ceux du reste du livre. La scène du rétablissement de Pierre dans l'apostolat est sublime dans sa simplicité, et nous n'hésitons pas à lui attribuer le même degré d'historicité qu'à celles décrites dans le corps de l'évangile, tout en niant qu'elle soit du même auteur.

Le verset 20 est ainsi conçu : « Pierre, s'étant retourné, vit venir « derrière eux le disciple que Jésus aimait, celui qui, pendant le sou- « per, s'était penché sur le sein de Jésus et lui avait dit : Seigneur, « qui est celui qui te livre ? »

Les termes de ce verset ne permettent pas de supposer que le chapitre dont il fait partie soit du même auteur que le quatrième évangile. — En effet, la question de l'authenticité de cet évangile ne peut pas se poser autrement que sous cette forme :

Ou le quatrième évangile est de l'apôtre Jean ;

Ou bien il est d'un faussaire qui, dans telle ou telle intention, veut se faire passer pour l'apôtre Jean.

Même si l'on admet, comme M. Renan y incline, que le quatrième évangile est l'œuvre d'un ou de plusieurs disciples immédiats de Jean l'apôtre, on ne peut qualifier cet auteur autrement que de faussaire, quelque excuse qu'on lui trouve du reste, puisqu'il se donne *à tort* pour témoin oculaire des événements qu'il raconte. — Le dilemme subsiste donc, indépendamment de la conclusion à laquelle on arrive sur le nom de l'auteur [3].

[1] De Wette, Einleitung in die Bücher des N. T., 3 A., p. 171.

[2] M. Scholten en a dressé une liste plus complète encore. (Voyez *Revue de Strasbourg*, 3e série, 1865, p. 99.)

[3] M. Réville proteste énergiquement contre le dilemme analogue, « ou imposteur ou véridique, » qu'il déclare « parfaitement inapplicable aux œuvres an-

Ceci posé, nous répétons que les termes de ce verset ne permettent pas de croire que le chapitre dont il fait partie soit du même auteur que le quatrième évangile.

En effet, le rédacteur de ce verset, quel qu'il soit, est dominé par une préoccupation évidente, celle de bien déterminer la personne du disciple que Pierre vit venir derrière lui. La périphrase « celui que Jésus aimait, » employée trois fois dans les vingt premiers chapitres pour désigner l'apôtre Jean [1], n'a plus semblé suffisante à marquer qu'il s'agissait de lui. Or si l'auteur du quatrième évangile, apôtre ou faussaire, avait pu supposer qu'elle autorisât la moindre équivoque, il n'aurait pas manqué d'en préciser le sens la première fois qu'il en fit usage, c'est-à-dire au chapitre XIII, verset 23, et non pas la dernière, c'est-à-dire au verset que nous étudions en ce moment. Cette préoccupation ne peut être que le fait d'un rédacteur postérieur : première preuve que le chapitre XXI est un Appendice ajouté au quatrième évangile par une main étrangère.

Il y a plus : supposons pour un instant que l'auteur du quatrième évangile, arrivé à la fin de son ouvrage, ait été saisi d'un scrupule tardif sur la clarté de la périphrase dont il avait usé jusqu'alors. Que va-t-il faire ? Puisque, dans un but qu'il faudra chercher à découvrir, il paraît s'être interdit de nommer l'apôtre Jean par son nom, il va du moins, semble-t-il, le caractériser par un trait précis qui supprimera toute chance d'équivoque ? Eh bien non ! « C'est, dit-il, le dis- « ciple que Jésus aimait, celui qui pendant le souper s'était penché « sur le sein de Jésus et lui avait dit : Seigneur, qui est celui qui te « livre ? » Or, toutes ces expressions sont purement et simplement une citation du verset 23 du chapitre XIII. Comment expliquer que

tiques. » (*Revue des Deux-Mondes*, 1866, p. 119.) — Nous comprenons très-bien sa répugnance à admettre que le quatrième évangile soit d'un imposteur, et nous la partageons. Mais cette répugnance fait plus d'honneur au sentiment de M. Réville qu'à sa logique. Si le quatrième évangile n'est pas de Jean, son auteur est imposteur au moins en ceci qu'il se donne pour l'apôtre et qu'il s'y prend de la manière la plus habile pour le faire croire, puisque, sans se nommer, il oblige le lecteur, par ses réticences adroites, à voir en lui l'apôtre Jean. — C'est ce qu'exprime M. Maurice Schwalb, en disant que « notre auteur s'identifie avec « le disciple bien-aimé d'une façon très-délicate, par insinuation plutôt que par « affirmation. » (*Revue de Strasbourg*, 3e série, 1863, p. 250.) — En vérité cette manière délicate d'insinuer un mensonge serait plus odieuse qu'une fausse affirmation, grossière dans son effronterie !

[1] La preuve en sera faite tout à l'heure.

l'auteur s'imagine préciser le sens de sa périphrase par une citation qui renvoie à un passage de son évangile où il use de la même périphrase !

Rien de plus simple, au contraire, si le chapitre XXI est l'œuvre d'un autre rédacteur que celui du quatrième évangile ; écrivant un Appendice à cet évangile, un certain temps après sa composition, il est tout naturel qu'il cherche à l'y rattacher en faisant appel aux souvenirs du lecteur qui vient de prendre connaissance des chapitres précédents. Au reste, le dessein qu'il a eu en écrivant cet Appendice va faire toucher du doigt la cause pour laquelle il insiste sur la personne du disciple que Jésus aimait.

3° Quel est ce dessein ? Il ressort avec la plus complète évidence du contenu des versets 18 à 23. — Mais avant de le discuter, ce serait ici le lieu de chercher quel était dans la pensée de l'auteur du quatrième évangile ce disciple que Jésus aimait, si presque tous les théologiens n'étaient pas unanimes à répondre : c'est l'apôtre Jean [1]. — Lützelberger a essayé de le nier et a prétendu reconnaître dans le disciple bien-aimé André, le frère de Pierre. — Nous nous permettons de renvoyer le lecteur à la solide réfutation que Bleek a donnée de cette assertion hasardée [2].

[1] « Il faudrait, dit M. Albert Réville, une obstination ridicule pour nier que ce disciple aimé du Seigneur soit autre que l'apôtre Jean. » (*Revue de Strasbourg*, 1re série, 1854, tome IX, p. 346.)

[2] *Bulletin théologique*, 1864, p. 71. — Récemment M. Scholten, revenant sur l'opinion qu'il avait défendue dans son ouvrage sur le quatrième évangile, a publié un opuscule intitulé : De apostel Johannes in Klein-Azië. Non-seulement il n'admet pas que l'évangile soit l'œuvre de Jean, mais encore il lui refuse toute relation avec Jean ; il nie que Jean soit le disciple nommé plusieurs fois dans cet évangile avec mystère et désigné comme le disciple que Jésus aimait. Selon M. Scholten, ce disciple n'est pas un personnage réel. Le disciple immortel qui, en opposition avec les autres disciples du maître, doit vivre jusqu'à la fin des siècles, par la force de son esprit, ce disciple dont le témoignage, reposant sur la contemplation spirituelle, est d'une authenticité absolue, ne doit être identifié avec aucun des apôtres galiléens ; c'est un personnage idéal. (Cité d'après E. Renan, l'Antechrist, p. 568.) — Nous reviendrons plus loin sur l'opinion de M. Scholten, que, du reste, pas plus que M. Renan, nous ne pouvons admettre un seul instant. Comment M. Scholten peut-il accorder son étrange hypothèse avec le fait que Jésus confia sa mère au « disciple qu'il aimait » et que dès ce moment ce disciple la prit chez lui ? — et, avec ce détail, que, le matin du jour de la Résurrection, Marie-Madeleine courut chercher Simon-Pierre ainsi que « l'autre disciple que Jésus aimait ? » (Jean XIX, 26, et XX, v. 2.) — Si bizarre

Revenons au contenu des versets 18 à 23, qui va nous révéler le dessein de l'auteur de l'Appendice. Par une fausse interprétation d'une parole que Jésus avait prononcée au sujet du disciple qu'il aimait, les premiers chrétiens avaient été conduits à croire que Jean ne mourrait pas et que la Parousie le trouverait encore vivant. « Pour-« tant, fait observer l'auteur de l'Appendice, Jésus ne lui avait pas dit « qu'il ne mourrait pas, mais il avait dit : Si je veux qu'il demeure « jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? »

Ceci donne la clef du problème. L'Appendice a pour but de préserver Jésus du reproche d'avoir fait une prophétie que l'événement n'avait pas justifiée.

En effet, après avoir rétabli Pierre dans l'apostolat, Jésus lui avait annoncé qu'il subirait un jour le martyre. — « Pierre, dit le verset 20, « s'étant retourné, vit venir derrière eux le disciple que Jésus aimait ; « il demanda alors à Jésus : et celui-ci, Seigneur, que deviendra-t-il ? » — Jésus lui dit : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, « que t'importe ? Pour toi, suis-moi. » Le bruit se répandit donc parmi les frères que ce disciple ne mourrait pas.

Leur erreur était très-explicable : la forme de la réponse de Jésus s'y prêtait fort bien. Quant à l'impossibilité du fait, elle n'était pas capable de les arrêter, d'abord parce qu'ils pensaient que rien n'est impossible à Dieu, ensuite parce qu'ils s'attendaient tous à un retour de Jésus-Christ très-prochain. Saint Paul a bien cru que lui-même, ou tout au moins plusieurs de ses contemporains, seraient encore vivants à l'avénement du Seigneur (1 Thessal. IV, v. 17, et 1 Cor. XV, v. 51).

D'ailleurs, s'il faut en croire une tradition fort ancienne, puisqu'elle est rapportée par Irénée, Jean aurait vécu μέχρι τῶν Τραϊανου χρόνων. Or Trajan ayant régné de l'an 98 à 117, Jean serait mort centenaire au moins. Jérôme, de son côté, place sa mort soixante-huit ans après celle de Jésus, c'est-à-dire en 101, et Eusèbe en l'an 100 [1].

La longévité de l'apôtre Jean, d'autant plus remarquable que les premières persécutions avaient dû frapper surtout les apôtres, et qu'il était sans doute le dernier survivant des disciples de Jésus-Christ,

que soit l'opinion de M. Scholten, un théologien s'est trouvé pour la dépasser de beaucoup en excentricité. M. Noack, dans son ouvrage : *Aus der Jordan-Wiege nach Golgotha* (1870), prétend prouver que « le disciple que Jésus aimait, » l'auteur du quatrième évangile c'est... Judas Iscariot ! ! Après cela l'on peut, ce semble, tirer l'échelle. (Voir les détails dans F. Godet, Commentaire sur l'évangile de saint Jean, 2e édition, 1876, tome I, p. 360 en note.)

[1] Picheral, Le séjour de l'apôtre Jean à Éphèse. Strasbourg, 1868, p. 12.

avait contribué, selon toute apparence, à confirmer l'interprétation donnée communément aux paroles de Jésus. — Ce qui paraît prouvé, c'est qu'on a persisté longtemps dans l'Église primitive à croire que Jean n'était pas mort. Hilaire de Poitiers (mort en 367) partage cette opinion *(De Trinitate VI, 39)*. Saint Ambroise (mort en 397) rapporte que de son temps quelques-uns doutaient de la mort de Jean *(Serm. 20, in Psalm. 118)*.

La persistance incroyable d'une illusion si étrange, qui durait encore deux cents ans après la mort de l'apôtre, laisse entrevoir combien plus elle devait être enracinée chez les chrétiens contemporains de Jean. — On se figure donc l'effet que cette mort dut produire sur eux. Les uns, ceux qui n'en furent pas les témoins immédiats, n'y crurent pas, et la foi naïve du moyen âge à la légende d'un apôtre Jean sommeillant dans une caverne est sans doute un legs de leur opiniâtreté. Quant aux autres, ils durent se rendre à l'évidence et reconnaître la mort de l'apôtre comme un fait indiscutable. Mais alors que devenait la parole de Jésus, jusqu'alors tenue pour une prophétie? Fallait-il se résoudre à admettre que le Fils de Dieu s'était trompé, qu'il avait vu moins clair dans l'avenir que les prophètes de l'ancienne Alliance?

Il n'y avait qu'une issue à cette situation difficile : la parole de Jésus à l'apôtre Pierre était trop authentique pour être révoquée en doute. Il fallait donc qu'on l'eût mal comprise, et il est probable que ce fut à cette solution que s'arrêta l'opinion du public chrétien, dont le chapitre XXI^me^ est le fidèle écho. Jésus n'avait pas dit de Jean qu'il demeurerait sur la terre jusqu'à la Parousie, mais il avait dit : « *Si je veux* qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe?»

Que penser de cette parole et de son interprétation? A notre avis, la parole de Jésus est authentique, car si elle était née dans l'imagination des contemporains de Jean, frappés de son grand âge et persuadés que la Parousie était proche, il eût suffi de la mort de l'apôtre pour la faire oublier.

Quant à l'interprétation qu'on fut forcé de lui donner, nous la croyons conforme à la pensée de Jésus, non-seulement pour n'être pas réduit à lui attribuer une erreur grossière, mais parce qu'elle paraît parfaitement justifiée par la situation. Jésus vient d'annoncer à Pierre qu'il subira le martyre. Aussitôt Pierre s'inquiète de savoir si tel aussi sera le sort de Jean. Jésus lui répond : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe? » — Peut-être voulut-il ainsi réprimer l'indiscrète curiosité de l'apôtre? Peut-être même démêlait-il

en lui quelque secret mouvement de jalousie? Car s'il est vrai que Pierre, avant son reniement, fut animé d'un zèle si ardent qu'il se croyait capable de donner sa vie pour son maître (*Jean* XIII, v. 37), il est probable que depuis l'expérience de sa triple chute il était moins sûr de sa constance en face du supplice. Aussi, quand Jésus lui annonça qu'il passerait par l'épreuve du martyre, il n'est pas impossible qu'un mouvement de jalousie l'ait porté à s'enquérir si du moins quelque autre serait éprouvé de même. En tout cas, cette hypothèse explique la sévérité peu ordinaire de la réponse de Jésus : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe? *Pour toi, suis-moi.* » Déjà Jésus avait dit à Pierre : « Suis-moi. » — La répétition de cet ordre, sous une forme plus impérative encore, s'accorde assez bien, ce semble, avec cette explication psychologique de la scène.

Nous ne pouvons donc pas souscrire à l'affirmation de M. Godet : « Il est impossible, dit-il, de se tirer de la difficulté, comme le fait « Meyer, au moyen du *si je veux*... La parole du Seigneur ne serait « plus, dans ce cas, qu'une espèce de jeu indigne de lui et de la gra- « vité de cette scène [1]. » — Comment Jésus se serait-il livré à un jeu indigne de lui en faisant sentir à Pierre que ses disciples devaient se soumettre à la décision de leur Maître? — « Mais, suivant la remar- « que de M. Astié, de la phrase *hypothétique* de Jésus on a fait une « assertion *catégorique* et positive; on a pris comme réel ce qu'il était « laissé aux faits seuls de décider [2]. »

C'est donc pour réfuter cette fausse interprétation que le chapitre XXI a été écrit. Le désir de raconter la réintégration de Pierre dans l'apostolat a certainement influé sur la composition de cet Appendice, mais il n'en a sans doute pas été la cause immédiate. Tout, au contraire, montre l'intérêt capital qu'on avait à justifier Jésus du reproche d'avoir prophétisé à faux. La place même donnée à cette rectification semble indiquer qu'après l'avoir faite l'auteur de l'Appendice a atteint son but, car il s'arrête brusquement, tout en déclarant connaître encore beaucoup d'autres actions de Jésus : preuve qu'il n'écrit pas pour compléter l'évangile, mais dans un but plus spécial.

Il est vrai que certains partisans de l'authenticité du quatrième évangile contestent le droit de conclure de la nature de ce but à l'inauthenticité du XXI[e] chapitre. Le quatrième évangile, disent-ils, est de

[1] Godet, O. C., tome II, p. 639.

[2] J.-F. Astié, Explication de l'évangile selon saint Jean, p. 480.

Jean; mais le XXIe chapitre constitue un Appendice également de Jean. « Connaissant, dit M. Godet, le bruit qui courait, l'apôtre ne « voulut pas laisser s'accréditer une opinion que sa mort pouvait à « chaque instant démentir; et sans oser se permettre d'indiquer le « sens, obscur pour lui-même, de cette déclaration mystérieuse, il en « reproduisit exactement les termes, afin de mettre à couvert la véra- « cité de son Maître [1]. »

C'est prêter à l'apôtre trop de subtilité. En effet, cette explication revient à dire que Jean hésitait entre deux interprétations de la parole de Jésus, celle admise par la foule et celle que l'événement a justifiée. Or, même en admettant chez lui cette incertitude, est-il croyable qu'il ait poussé le raffinement de précaution jusqu'à rapporter la déclaration de Jésus dans la forme ambiguë des oracles de l'antiquité qu'on pouvait toujours accommoder après coup aux événements? « Le bruit « se répandit donc parmi les frères que ce disciple ne mourrait pas. « Pourtant Jésus ne lui avait pas dit qu'il ne mourrait pas, mais il « avait dit.... etc. »

Il est évident que ces paroles sont écrites après la mort de l'apôtre. Du reste, on a vu plus haut que le verset 20 ne peut pas avoir été écrit par l'auteur du quatrième évangile, quel que soit cet auteur, et l'étude des versets 24 et 25 va conduire au même résultat.

4° Il a été dit en commençant que tous les critiques, à l'exception d'Hengstenberg, s'accordent à reconnaître que les versets 24 et 25 du chapitre XXI ne sont pas du même auteur que les vingt premiers chapitres. Nous ne discuterons donc pas cette affirmation, que confirme la simple lecture de ces versets [2].

Mais de ce fait on peut déduire une preuve décisive que le chapitre XXI tout entier est inauthentique. Sinon il faudrait admettre, entre autres difficultés, que l'évangile se terminait au verset 23, c'est-à-dire en ces termes : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je « vienne, que t'importe? » C'est demander l'impossible. Un évangile ordonné comme le quatrième évangile, qui s'ouvre par un prologue solennel et se poursuit d'après un plan fidèlement observé, n'a jamais pu se terminer de la sorte. On objectera peut-être que l'évangile de Marc finit au verset 8 du chapitre XVI par ces mots : ἐφοβοῦντο γάρ,

[1] Godet, O. C., tome II, p. 691.

[2] M. Astié (O. C., p. 480) essaie, il est vrai, de prouver que le v. 24 est de Jean. Mais le pluriel οἴδαμεν est incompréhensible à cette place dans la bouche de l'apôtre.

attendu que les 11 versets suivants sont inauthentiques. Mais c'est que la conclusion primitive s'est perdue et personne, que nous sachions, ne l'a jamais cherchée au verset 8. — Or le cas est tout différent pour le chapitre XXI du quatrième évangile : ses deux derniers versets, loin d'avoir été ajoutés postérieurement, se trouvent, malgré leur contenu qui était bien propre à les faire suspecter, dans tous les manuscrits à l'exception d'un seul [1]. Mais quel copiste aurait pris sur lui de les retrancher et de donner au quatrième évangile le verset 23 pour conclusion ?

Voici donc, en résumé, les raisons pour lesquelles nous affirmons que le chapitre XXI n'est pas du même auteur que le quatrième évangile :

1° Parce que l'évangile a sa conclusion naturelle à la fin du chapitre XX.

2° A cause de la manière dont le verset 20 du chapitre XXI désigne le disciple bien-aimé.

3° Parce que le but spécial de cet Appendice est tout autre que celui du reste de l'évangile, vu qu'il a été écrit en partie pour raconter la réintégration de Pierre dans l'apostolat, mais surtout pour éviter le scandale causé par la mort de l'apôtre Jean, et que le quatrième évangile se donne, à tort ou à raison, pour être de l'apôtre Jean.

4° Parce que les versets 24 et 25, incontestablement inauthentiques, du chapitre 21, sont inséparables des vingt-trois premiers versets.

L'ensemble de ces raisons paraît plus que suffisant pour autoriser notre conclusion et nous ne saurions admettre, avec M. de Pressensé, que la question de l'authenticité du XXI[e] chapitre de l'évangile de Jean soit insoluble [2].

Mais hâtons-nous d'ajouter que si ce chapitre est d'un autre auteur que le reste de l'évangile dont il fait partie, il a été composé très-peu de temps après cet évangile.

La démonstration en est simple. En effet, ce chapitre est porté par tous les manuscrits *sans exception* à la suite des vingt premiers ; cet accord serait inexplicable si l'intervalle qui a séparé la composition de

[1] Encore n'y manque-t-il que le v. 25.

[2] Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne, par E. de Pressensé, tome II, p. 502.

l'évangile de celle de l'Appendice avait été suffisant pour que plusieurs copies de l'évangile se fussent répandues dans les Eglises [1].

C'était donc à bon droit que nous disions en commençant que le plus ancien témoignage externe sur l'authenticité du quatrième évangile est contenu dans le XXI^e^ chapitre de cet évangile. Reste à analyser ce témoignage pour en tirer des conclusions.

Si les assertions précédentes sur l'origine particulière de ce chapitre sont justifiées, la question de l'authenticité du quatrième évangile doit être tranchée dans un sens favorable à la tradition. Nous allons essayer de le prouver, tout en rappelant que des critiques éminents, comme Baur et Scholten, après avoir établi que le chapitre XXI n'est pas du même auteur que le quatrième évangile, ont néanmoins conclu à l'inauthenticité de cet évangile. D'où vient que ces savants arrivent à une conclusion si différente, bien qu'ils partent des mêmes prémisses? M. Scholten, par exemple, avance que l'auteur du quatrième évangile veut faire passer son livre pour un témoignage de l'apôtre Jean, sans qu'il s'ensuive aucunement que cet apôtre soit réellement l'auteur de cet évangile. M. Scholten ajoute : « L'auteur « du XXI^e^ chapitre, qui est d'une autre main que l'évangile lui-même, « ainsi que nous le démontrerons plus loin, déclare en son nom et au « nom d'autres encore, que l'évangéliste n'est autre que ce disciple « que Jésus aimait, c'est-à-dire l'apôtre Jean... Ce témoignage est « très-vieux. Par conséquent, dans le cercle où cet Appendice fut « ajouté à l'évangile, on regardait, ou *l'on voulait qu'on regardât* [2] « l'apôtre Jean comme l'auteur de cet évangile. Mais quelle impor- « tance faut-il attacher à ce témoignage d'hommes inconnus? S'il « provient, comme le fait lui-même l'atteste, de chrétiens sympathi- « ques à la tendance représentée par l'évangile, n'est-il pas naturel « qu'un livre, dont l'auteur se présente lui-même comme le disciple « que Jésus aimait, ait été recommandé en cette qualité dans le milieu « où il se forma et où son autorité fut volontiers reconnue? [3] »

Ainsi, aux yeux de M. Scholten, le XXI^e^ chapitre du quatrième évangile ne constitue pas un témoignage important en faveur de son authenticité, parce qu'en l'ajoutant à l'évangile, on regardait ou l'on

[1] M. Reuss (Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments, 2. A. 1853, p. 227) développe encore d'autres arguments en faveur de l'antiquité de ce chapitre.

[2] C'est nous qui soulignons.

[3] *Revue de Strasbourg*, 3^e^ série, tome II, 1864, p. 192 et 193.

voulait qu'on regardât Jean comme l'auteur de cet évangile. — Une fois admise cette manière de critiquer les témoignages de l'antiquité chrétienne sur les livres du Nouveau Testament, lequel pourra trouver grâce devant M. Scholten? On ne saurait avouer avec plus de franchise qu'on ne considère un témoignage comme valable que s'il convient à une théorie préconçue. L'auteur de l'Appendice, qui, de l'aveu de M. Scholten, n'est pas celui du quatrième évangile, « re-« garde ou veut qu'on regarde l'apôtre Jean comme l'auteur de cet « évangile. » Mais que peut-on demander de plus à un témoin? S'il croit à l'authenticité du quatrième évangile, n'est-ce pas là un fait de la plus haute gravité, eu égard à la date de ce témoignage? — Mais, réplique-t-on, peut-être veut-il seulement « qu'on regarde « l'apôtre Jean comme l'auteur de cet évangile. »

Dans ce cas, voici l'état des faits : d'une part le quatrième évangile est l'œuvre d'un chrétien « qui veut faire passer son livre pour un « témoignage de l'apôtre Jean [1]. » — D'autre part, « dans le cercle « où l'Appendice a été ajouté à l'évangile, on voulait qu'on regardât « l'apôtre Jean comme l'auteur de cet évangile. »

Plus de doute! L'Église chrétienne a été la dupe d'une association de faussaires!

M. Maurice Schwalb écrit de son côté : « Le témoignage rendu « dans l'Appendice par une plume anonyme à l'authenticité de notre « évangile ne laisse pas que d'avoir une certaine importance, surtout « par sa haute antiquité. Mais pourquoi ce témoignage formel, pres-« sant, a-t-il été inscrit à cette place? N'est-ce pas *pour surmonter « des doutes* [2] qui, alors déjà, commençaient à se manifester? Et peut-« on supposer qu'autour du berceau de notre évangile, la critique, « elle-même alors dans sa première enfance, ait proféré une protesta-« tion, sans doute très-faible, mais qui, dix-huit siècles plus tard, de-« vait devenir une impérieuse et importune clameur? [3] »

A ces insinuations on ne peut mieux répondre que ne le fait Bleek : « Le critique qui nie l'authenticité du quatrième évangile ne doit pas « seulement admettre que l'auteur a voulu faussement et a réussi « d'une manière très-habile à se donner l'air d'un témoin oculaire; il « est contraint d'admettre encore qu'un autre, afin de favoriser la « fraude, a déposé en faveur du faussaire un témoignage mensonger

[1] *Revue de Strasbourg*, 3e série, tome II, p. 192.

[2] C'est nous qui soulignons.

[3] *Revue de Strasbourg*, 3e série, tome I, 1863, p. 278.

« ou tout au moins téméraire, puisqu'il avait conscience ou de ne pas « dire la vérité ou d'ignorer ce qu'il affirmait. Il n'est pas nécessaire « de faire remarquer combien cette double supercherie est invraisem- « blable [1]. »

Reconnaissons néanmoins que si l'auteur de l'Appendice avait eu réellement pour but de donner un certificat d'authenticité au quatrième évangile, on aurait le droit, dans une certaine mesure, de suspecter la valeur de son témoignage. Mais on a vu l'exposé des preuves exégétiques et historiques qui montrent que ce but était tout autre, à savoir de prévenir le scandale produit par la mort de l'apôtre Jean. Dès lors le témoignage rendu par le XXI[e] chapitre à l'authenticité du quatrième évangile a la valeur immense du témoignage inconscient d'un contemporain, car il serait difficile de soutenir que l'auteur de ce fragment ait poussé le machiavélisme jusqu'à simuler pour but ostensible de son Appendice la réfutation d'une interprétation erronée, avec le secret espoir de décerner un témoignage, involontaire en apparence, à l'authenticité d'un évangile qu'il savait écrit par un faussaire.

Il faut cependant expliquer dans quel sens on peut dire que le témoignage rendu par l'Appendice à l'authenticité du quatrième évangile, est inconscient ; évidemment quand son auteur déclare au verset 24 que le quatrième évangile est l'œuvre de l'apôtre Jean, il sait ce qu'il déclare, et, à ce point de vue, son témoignage n'est pas inconscient : mais il est certain qu'il n'écrit pas son Appendice dans le but de témoigner de l'authenticité, encore moins en prévision des doutes que la critique soulèverait un jour et qui, assurément, ne « commençaient pas à se manifester, » en dépit des suppositions de M. Schwalb. En tout cas, il est impossible de signaler la moindre trace de doutes de cette espèce [2]. — Ce témoignage a donc une importance capitale. Après avoir rappelé les circonstances dans lesquelles Jésus prononça au sujet de Jean des paroles à forme énigmatique, après avoir rectifié la déduction qu'on en avait tirée, l'auteur de l'Appendice, du moment qu'il attribuait à Jean la composition de l'évangile, ne pouvait conclure plus naturellement qu'il ne l'a fait en disant : « *C'est ce même disciple* qui atteste ces faits et qui les a écrits ; et nous savons que son témoignage est véritable. » Quant à l'hyperbole hasardée du verset 25, elle a sans doute été inspirée à son auteur par le verset 30 du

[1] *Bulletin théologique*, 1864, p. 113.

[2] On verra plus loin que si la petite secte des Aloges a rejeté le quatrième évangile, ç'a été pour des raisons subjectives et non historiques.

chapitre XX. — Elle révèle chez lui une naïveté peu compatible avec l'habileté que lui prêtent les critiques qui l'accusent de rendre volontairement témoignage à un faussaire.

L'expression « nous savons » du verset 24 a donné lieu à de nombreuses discussions dans l'examen desquelles il serait trop long d'entrer. Le Commentaire de M. Godet les résume d'une manière intéressante [1]. Il suffit d'en conclure, dans l'intérêt de la thèse ici défendue, que l'auteur des deux derniers versets de l'évangile n'est pas le même que celui de l'évangile, et comme ces deux versets sont inséparables du chapitre XXI, que cet Appendice est rédigé par une autre main que l'évangile.

En résumé, le plus ancien témoignage externe que l'on possède sur l'authenticité du quatrième évangile, est favorable à l'opinion traditionnelle [2]. L'étude des autres critères externes va nous fournir de nouveaux renseignements utiles à l'instruction de ce grand procès.

CHAPITRE II

Les Pères apostoliques.

Les Pères apostoliques sont les premiers, dans l'ordre des temps, chez qui nous puissions chercher de nouveaux témoignages. Ces Pères sont : Clément Romain, Barnabas, Hermas, Ignace, Polycarpe et Papias.

L'étude de leurs témoignages est très-délicate et suppose résolues plusieurs questions préalables. — En première ligne se présente la question de l'authenticité de leurs écrits. — Il faut aussi connaître leur opinion sur l'autorité de ceux des écrits du Nouveau Testament qu'ils pouvaient posséder. — Enfin, nous avons à voir si la première

[1] O. C., 1re édition, tome II, p. 692 sqq.

[2] Nous ne citons que pour mémoire l'étrange opinion de Vogel : « Puisque ce « chapitre XXI a été écrit après la mort de l'Apôtre, c'est bien la preuve que le « tout est apocryphe » (*Revue de Strasbourg*, 1864, p. 206).

épître de Jean est du même auteur que le quatrième évangile et s'il est légitime de conclure de l'authenticité de cette épître à l'authenticité de l'évangile qui porte le même nom.

La première question ne peut être traitée en bloc et l'examen s'en fera séparément pour chacun des Pères apostoliques.

La seconde, plus générale, va nous occuper d'abord. *Sous quel aspect les Pères apostoliques considéraient-ils les écrits des apôtres et des évangélistes? Quel genre d'autorité leur attribuaient-ils? Pouvons-nous espérer de rencontrer dans leurs ouvrages des citations proprement dites du Nouveau Testament?*

M. Jalaguier s'est livré à une étude fort intéressante de ces différents points, et nous lui empruntons une partie des explications qui suivent, en regrettant d'être obligé de résumer sa lumineuse exposition [1].

Les lettres des Pères apostoliques ont toutes un but purement parénétique. Il est clair que dans cette correspondance toute occasionnelle, il n'y a pas de place pour des attestations d'authenticité qui n'auraient répondu ni à une préoccupation chez ses auteurs, ni à un besoin chez ses destinataires.

Il faut se représenter exactement la position de l'Église primitive en face des livres du Nouveau Testament. Rappelons-nous que l'Église avait été fondée par l'enseignement oral,— que les écrits du Nouveau Testament parurent occasionnellement, — qu'ils ne furent réunis en recueil que peu à peu; — que leurs auteurs n'avaient pas l'intention de les ériger en loi générale de la communauté chrétienne. Il est tout simple dès lors qu'on n'en ait pas fait d'abord l'usage qu'on en fit plus tard. L'Église née de la κήρυγμα, de la παράδοσις, continua à s'en nourrir, même de préférence aux écrits, aussi longtemps qu'on put se reposer sûrement sur la fidélité de cet enseignement : la valeur supérieure de l'enseignement écrit ne se révéla pleinement qu'à mesure que l'enseignement oral s'altérait ou devenait douteux.

Ce fait nous permet de comprendre la manière des Pères apostoliques, qui peut étonner au premier abord un lecteur accoutumé à la méthode moderne et à la forme protestante. Ils n'emploient pas le Nouveau Testament comme nous l'aurions employé; *ils ne le citent pas*, ils ne l'invoquent pas comme nous l'aurions cité ou invoqué nous-mêmes.

[1] Jalaguier, Authenticité du Nouveau Testament, p. 51 sqq.

M. de Pressensé constate le même fait que M. Jalaguier : « Il faut « reconnaître, dit-il, que les Pères apostoliques citent l'Évangile avec « la plus grande liberté, combinent les textes et les fondent souvent « les uns dans les autres. Ils puisent également à la source encore « abondante de la tradition orale [1]. »

De même M. E. Reuss : « Die allermeisten Citate daraus, in jener Zeit, sind nur namenlose Anführungen einzelner Sentenzen, und es verging ein volles Jahrhundert ehe man an eine beweiskräftige Berufung auf dieselben, als auf Autoritäten, denken mochte [2]. »

M. Scholten : « N'oublions pas qu'au temps de Papias on ne faisait pas encore de citations proprement dites [3]. »

On le voit, les théologiens des camps les plus opposés s'accordent à reconnaître que les Pères apostoliques devaient être et étaient très-indépendants à l'égard des livres du Nouveau Testament qu'ils possédaient, et que l'on perdrait son temps à chercher dans leurs écrits des citations du Nouveau Testament faites à la manière actuelle. S'il restait encore quelque doute sur ce point, le témoignage formel de Papias lui-même, tel qu'il est rapporté par Eusèbe, suffirait à le lever :

οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης [4].

M. Reuss fait du reste observer très-justement que Luc, dans son Prologue, fournit la preuve qu'aucun ouvrage historique, du genre de ceux que nous possédons encore, n'avait à son origine un caractère officiel. « C'étaient toujours des entreprises privées, inspirées par un dévouement personnel à la cause de l'Évangile, ou provoquées par les besoins de la Communauté [5]. »

Il est très-facile, d'ailleurs, de comprendre par analogie les préférences des premiers chrétiens pour les renseignements donnés par la tradition orale. Quand, pour connaître un fait récent, nous avons le choix entre un récit écrit et le témoignage d'un témoin oculaire digne de confiance, nous nous en tenons plus volontiers à la parole vivante, comme faisait Papias. Il semble que le contact immédiat avec une

[1] E. de Pressensé, Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne, tome II, p. 433.

[2] E. Reuss, Die Geschichte der heiligen Schriften N. T., p. 271.

[3] *Revue de Strasbourg*, 3e série, 1864, tome II, p. 194.

[4] Eusèbe, Histoire ecclésiastique, III, 39; édition Dindorf, p. 133.

[5] E. Reuss, Synopse des trois premiers évangiles, p. 12.

personne qui a vu de ses yeux, entendu de ses oreilles le fait dont elle témoigne, imprime à une conviction quelque chose de plus personnel.

Ceci posé, comment sera-t-il possible de reconnaître si les Pères apostoliques rendent un témoignage à l'authenticité du quatrième évangile ? Conformément aux observations précédentes, nous devons renoncer dès maintenant à chercher dans leurs ouvrages des citations proprement dites de cet évangile ou de tout autre livre du Nouveau Testament. — Mais M. Jalaguier expose une excellente méthode [1] pour obtenir des Pères apostoliques, *dans la mesure du possible*, un témoignage de l'existence de tel ou tel livre à l'époque où ils vivaient. Certaines épîtres du Nouveau Testament sont mentionnées par eux : la première de Paul aux Corinthiens par Clément, précisément parce qu'il écrit aux Corinthiens et que cette coïncidence est un motif tout naturel de rappeler que Paul l'a fait avant lui ; — l'épître aux Éphésiens par Ignace, parce qu'il écrit aux Éphésiens ; — l'épître aux Philippiens par Polycarpe, parce qu'il écrit aux Philippiens.

Le moyen de déterminer la portée des passages des Pères apostoliques qui rappellent certains textes de l'évangile de Jean, en tant qu'indices de son authenticité, consiste à faire l'étude préalable suivante : on compare successivement dans les écrits de chacun des trois Pères précités les passages qui rappellent certains textes des trois épîtres qu'ils connaissaient, précisément avec ces mêmes textes, et l'on examine si leurs réminiscences des épîtres mentionnées sont plus littérales et plus précises, plus nombreuses, plus caractérisées, plus étendues que celles du livre dont on étudie l'authenticité. — De la sorte, dit M. Jalaguier, parlant en général des écrits du Nouveau Testament, on s'assure qu'il n'en est rien.

Nous ne pouvons reproduire l'étude détaillée qu'il fait de ces passages (O. C., p. 57-62 et 66-74) et les exemples nombreux qu'il donne de l'application de sa méthode aux différents livres du Nouveau Testament. Mais il est difficile de ne pas s'associer à sa conclusion que voici : « Il sort une grande lumière de la comparaison des épîtres « mentionnées avec celles qui ne le sont pas. Plusieurs de ces dernières « sont, on le voit, employées plus fréquemment et plus formellement « que les premières. Or, s'il est impossible de ne pas reconnaître des « réminiscences de celles-ci dans les légères traces qu'en présentent « les Pères apostoliques, peut-on ne pas voir des souvenirs de celles-là « dans les traits bien plus nombreux et plus exprès qu'ils en repro-

[1] Jalaguier, O. C., p. 56.

« duisent? Ils possédaient les unes; c'est certain, puisqu'ils les nom-
« ment : *douterait-on qu'ils connussent les autres*, dont leurs écrits
« portent des empreintes souvent si prononcées et si nettes ? [1] »

Ce serait anticiper sur les résultats de l'étude détaillée que nous ferons tout à l'heure que d'appliquer la conclusion précédente (soulignée par nous) à l'évangile de Jean. Mais il n'aura pas été inutile d'avoir montré que nous serons guidé par une méthode rigoureuse dans notre travail de comparaison entre les réminiscences possibles du quatrième évangile et les textes correspondants de cet évangile.

On sait donc que nous ne rencontrerons pas de citations *proprement dites* du quatrième évangile, et l'on ne s'en étonnera pas, connaissant le genre d'autorité que les Pères apostoliques et l'Église primitive attribuaient aux écrits des apôtres et des évangélistes ; mais on trouvera de nombreuses paroles qui rappellent plus ou moins les termes du quatrième évangile : et tout en se gardant d'une précipitation peu scientifique qui, *a priori*, ferait voir en elles autant de citations, on se souviendra que, même pour les épîtres mentionnées positivement par les Pères apostoliques, les citations textuelles font défaut. Si cette considération est loin d'autoriser à déclarer de prime abord les Pères apostoliques favorables à l'authenticité, elle permet du moins de repousser d'entrée l'argument négatif qu'on pourrait tirer contre l'authenticité, de l'absence de citations proprement dites.

Il est nécessaire, enfin, de rappeler que la nature de ce travail ne permet pas de comparer la théologie des différents écrits des Pères apostoliques à celle du quatrième évangile; une pareille étude serait souvent beaucoup plus concluante que ne peut l'être celle des ressemblances extérieures, mais elle exigerait des connaissances patristiques approfondies que nous ne possédons pas. Ce sera donc d'une manière tout objective que nous transcrirons à l'occasion le jugement de tel ou tel théologien sur les rapports intimes de certains écrits des Pères avec le quatrième évangile.

Avant d'aborder l'étude spéciale des Pères apostoliques, il reste à voir *si l'épître connue sous le nom de première de Jean est du même auteur que le quatrième évangile.*

Si l'on était en droit de répondre par l'affirmative à cette question, il serait légitime de compter, au nombre des preuves en faveur de

[1] Jalaguier, O. C., p. 63.

l'authenticité de l'évangile, toute preuve alléguée en faveur de l'authenticité de l'épître ; en particulier, si l'on trouvait dans un écrit d'un Père apostolique une citation à peu près textuelle de la première épître de Jean, la conséquence naturelle du fait serait que l'évangile, comme l'épître, est antérieur à la composition de cet écrit. En effet, l'École de Tubingue, qui conteste l'authenticité et de l'épître et du quatrième évangile, prétend, par la bouche de son illustre chef, F.-C. Baur, prouver que l'épître est imitée de l'évangile, donc postérieure à cet évangile [1]. Par conséquent tout argument prouvant l'antiquité de l'épître sera *a fortiori* favorable à l'authenticité de l'évangile.

E. Reuss et Hilgenfeld sont, il est vrai, plutôt partisans de la postériorité de l'évangile [2]. Néanmoins tout témoignage favorable à l'authenticité de l'épître sera favorable à celle de l'évangile, si l'on admet un seul auteur pour ces deux livres.

Mais on comprendra que nous renoncions à entrer dans l'examen approfondi de cette question. Le problème de l'authenticité de la première épître de Jean nécessiterait tout un travail spécial, et celui que soulève la parenté de l'épître et de l'évangile en exigerait un autre. Nous laisserons le premier de côté [3], nous bornant à jeter un rapide coup d'œil sur quelques points relatifs au second.

La première épître de Jean est-elle du même auteur que le quatrième évangile?

Ne pouvant, pour le moment, le rechercher par nous-même, voyons l'opinion des maîtres de la critique.

M. Albert Réville l'affirme dans les termes suivants : « C'est à nos « yeux une preuve des plus frappantes de l'origine apostolique de « notre évangile, que ses adversaires ont été contraints, pour soutenir « leur hypothèse, de nier l'identité d'auteur de cet évangile et de la « première épître que le Canon présente sous le nom de Jean. Cette « épître (I v. 1, III v. 5) prétend provenir d'un témoin oculaire de la « vie du Seigneur. Or, celui qui l'a écrite, a écrit aussi le quatrième « évangile ; le contester c'est, encore une fois, contester l'incontes- « table [4]. »

[1] Voyez les *Theologische Jahrbücher* de Tubingue, année 1848 (cité par Louis Thomas : Études dogmatiques sur la 1re épître de saint Jean, p. XIII).

[2] E. Reuss, Théologie chrétienne au siècle apostolique, 1re édit., t. II, p. 289.

[3] En fait, il se trouve traité dans le cours de ce travail, puisque nous relevons, à propos de l'authenticité du quatrième évangile, tout ce qui concerne l'authenticité de l'épître.

[4] *Revue de Strasbourg*, 1re série, 1854, tome IX, p. 349.

Nous n'ignorons pas que depuis l'époque où il a écrit ces paroles, M. Réville a changé de sentiment sur l'authenticité du quatrième évangile, et si nous les reproduisons ce n'est pas dans l'intention puérile de le mettre en contradiction avec lui-même. Rien de plus naturel que de varier en matière théologique, et celui-là seul ne varie jamais qui s'abstient toujours de réfléchir. — Mais comme nous n'avons trouvé nulle part dans les écrits postérieurs de M. Réville une affirmation contraire, nous supposons qu'il est toujours du même avis sur ce point particulier [1]; d'autant plus que M. Scholten, dans son ouvrage sur le quatrième évangile, traduit en français par M. A. Réville, n'a pas examiné la question des rapports de l'évangile avec l'épître, bien qu'il ait étudié minutieusement ceux de cet évangile avec l'Apocalypse. Serait-ce peut-être parce qu'il est difficile de tirer des arguments satisfaisants contre l'authenticité du quatrième évangile, d'un parallèle entre l'épître et l'évangile? M. Scholten s'est borné à dire en six lignes que 1 Jean n'est pas du même écrivain que le quatrième évangile, et pour unique preuve il allègue une différence de point de vue entre ces deux livres sur la Parousie, sans justifier son dire par un seul texte de l'évangile [2] (*Revue de Strasbourg*, 3e série, 1865, p. 103), ce qui ne l'empêche pas d'identifier plus tard, dans l'intérêt de sa thèse, l'auteur du quatrième évangile et l'auteur de la première épître (*Revue de Strasbourg*, 3e série, 1865, p. 304 et 305).

M. Michel Nicolas est d'un avis contraire à celui de M. Scholten : « Il est incontestable que les deux écrits sont de la même main. Si la

[1] « L'authenticité de cette épître, dit M. Réville en 1866, tombe et se relève « avec celle du quatrième évangile » (*Revue des Deux-Mondes*, p. 105, note).

[2] Peut-être M. Scholten entend-il par là que l'auteur de la première épître en est encore à attendre la Parousie, tandis que dans l'évangile il ne l'attend plus. Si le fait est vrai, qu'est-ce à dire, sinon peut-être que l'épître a été écrite antérieurement à l'évangile, contrairement à l'avis de Baur ? Ne peut-on pas admettre chez l'auteur de l'évangile et de l'épître une transformation des croyances eschatologiques analogue à celle qui s'est opérée chez saint Paul ? Que l'on compare les premières épîtres de Paul, celles aux Thessaloniciens, avec ses dernières; de ce que son point de vue eschatologique a changé, peut-on conclure que Paul n'est pas l'auteur de toutes ces épîtres ? — D'ailleurs M. Reuss, qui admet la priorité de l'épître sur l'évangile, a montré que la divergence de l'eschatologie des deux écrits n'est pas radicale (*Die Geschichte der heil. Schriften N. T.*, 2. Auflage, p. 218).

« première épître est de l'apôtre Jean, l'évangile ne peut avoir un « autre auteur [1]. »

M. Ernest Renan aussi : « La première épître attribuée à saint « Jean est certainement du même auteur que le quatrième évangile [2]. »

M. E. Reuss également : « Die Epistel, von der so eben die Rede « gewesen ist, und welche insgemein die erste genannt wird, bildet, « in anderer Form zwar und mit anderer Vorlage, ein unzertrennbares « Seitenstück zu dem johanneischen Evangelium. » Et plus loin : « Die Epistel hat wirklich und nothwendig denselben Verfasser wie « das vierte Evangelium [3]. » Et ailleurs : « A côté de l'évangile nous « avons une épître également anonyme, mais que le même procédé « critique fait reconnaître bientôt pour un ouvrage appartenant, non « pas seulement à la même École, mais à l'auteur même qui a produit « le premier [4]. »

M. A. Kayser : « La pensée et la diction de cette lettre s'accordent « à tel point avec la tendance et le style de l'évangile, que l'identité « de l'auteur des deux livres semble évidente [5]. »

M. T. Colani : « Pour renverser l'authenticité, il faudrait nier l'iden- « tité d'auteur de l'évangile et de l'épître ; mais c'est là un saut pé- « rilleux qu'une critique même aux abois hésite à tenter [6]. »

De Wette : « Beide Schriften tragen das bestimmteste Gepräge der « Verwandtschaft. Dieselbe Schreibart in Sprachgebrauch, Redefü- « gung und Ton ist ihnen gemein [7]. »

Keim enfin déclare être convaincu que l'évangile et la première épître sont du même auteur [8].

Nous pourrions multiplier presque à l'infini les citations de ce genre : elles nous paraissent prouver, par une méthode plus autoritaire il est vrai que scientifique, que l'évangile et l'épître sont du même auteur. Mais on remarquera que ces autorités ont été choisies parmi les théologiens les moins suspects de parti pris. Si l'on voulait invoquer le témoignage des théologiens de la droite, on pourrait les citer tous.

[1] M. Nicolas, Études critiques sur le Nouveau Testament, p. 165.

[2] E. Renan, Vie de Jésus, 11e édition, Introduction, p. xxvi.

[3] E. Reuss, O. C., p. 216 et 217.

[4] E. Reuss, Théologie chrétienne au siècle apostolique, 1re édition, tome II, p. 289.

[5] *Revue de Strasbourg*, 1re série, tome XIII, p. 79.

[6] *Revue de Strasbourg*, 1re série, tome II, p. 47.

[7] *Einleitung in die Bücher des N. T.*, p. 289, § 177.

[8] *Bulletin théologique*, 1869, p. 112.

Du reste, si nous enregistrons ces déclarations en quelque sorte comme autant d'arguments, c'est qu'elles répondent au sentiment que nous fait éprouver à nous-même la lecture de la première épître de Jean et du quatrième évangile. Suivant l'expression de de Wette, « le style, la disposition du discours, le ton sont les mêmes dans l'un et l'autre écrit. »

Quant à la deuxième et à la troisième épître, les difficultés que soulève la question de leur authenticité nous obligent à renoncer à en faire usage.

Ces questions préalables tranchées, rien n'empêche plus d'aborder l'étude des Pères apostoliques au point de vue des témoignages qu'ils peuvent rendre à l'authenticité du quatrième évangile.

Voici quelle est la méthode suivie : nous avons dû renoncer à lire tous les ouvrages attribués aux Pères apostoliques, et à noter au passage, pour en faire l'exégèse, toutes les paroles offrant quelque ressemblance avec un texte du quatrième évangile et de la première épître de Jean. Ce travail très-délicat a été fait par plusieurs savants éditeurs des Pères apostoliques, entre autres par *A.-R.-M. Dressel* et *C.-J. Hefele*. Nous profitons de leurs résultats, mais sous bénéfice d'inventaire, en ce sens que nous n'acceptons pas *a priori* comme autant de citations, ni même de réminiscences du quatrième évangile, tous les passages des Pères apostoliques qu'ils mettent en parallèle avec certaines paroles de cet évangile. Mais le soin que ces savants ont pris de signaler toute expression pouvant avoir été inspirée par un ressouvenir de cet évangile, est une garantie plus que suffisante qu'ils n'ont omis aucun rapprochement important.

Nous prenons donc dans leur Table des citations du Nouveau Testament la colonne attribuée à saint Jean (évangile et première épître) et nous comparons les passages des Pères aux textes correspondants. — Cette étude terminée pour chaque Père, nous en tirons la conclusion qu'elle paraît comporter pour la solution du problème de l'authenticité du quatrième évangile, nous réservant de déduire une conclusion générale de l'ensemble de ces conclusions particulières.

Clément Romain.

Il ne paraît pas que ce Père soit le Clément de Philippes que saint Paul appelle le compagnon de ses travaux [1]. C'était un Romain de naissance, converti par Paul ou l'un de ses compagnons. Il fut évêque de Rome, mais on ne sait pas au juste à quelle époque. Eusèbe [2] dit qu'il succéda à Anaclet la douzième année du règne de Domitien, c'est-à-dire en 92. — D'après Tertullien et saint Jérôme, il aurait succédé immédiatement à Pierre.

Mais, comme le fait observer M. de Pressensé, il n'admet dans son épître que deux degrés dans la hiérarchie de l'Église : les *anciens* ou *évêques* et les diacres. Il était donc lui-même l'un des Anciens de l'Église de Rome, et il a pu l'être en même temps que Linus et Anaclet. — Le fait que tous les Pères [3] se contredisent sur l'ordre de la succession des premiers évêques de Rome montre bien que c'est commettre un anachronisme que de chercher au berceau de l'Église un épiscopat constitué comme aujourd'hui.

Des deux lettres aux Corinthiens attribuées à Clément, la deuxième est certainement inauthentique [4]. Il n'y aura donc pas à s'occuper de son premier paragraphe où Dressel voit une ressemblance avec Jean V, v. 22, 27.

La première a soulevé de grandes discussions. La plupart des critiques en admettent l'authenticité et en placent la composition sous le règne de Domitien, c'est-à-dire entre 81 et 96 [5]. Riggenbach [6], de Pressensé [7] et Kayser [8] donnent les preuves à l'appui et réfutent He-

[1] E. de Pressensé, O. C., tome II, p. 386. — A. Kayser, *Revue de Strasbourg*, 1re série, tome II, p. 102. — Cependant Hefele est de l'avis contraire. Voyez son édition des Pères apostoliques. Prolegom., p. XIX.

[2] H. E. III, chap. 15. Gaussen également : Le Canon des Saintes Écritures, tome I, p. 358.

[3] Voyez E. de Pressensé, O. C., tome II, p. 387, note.

[4] Eusèbe, H. E., III, chap. 38. — Hefele, Patr. apost. Opera, Prolegom., p. XXXVII.

[5] Sur cet épître voyez E. Reuss, Théologie chrétienne au siècle apostolique, tome II, p. 607 sqq.

[6] Riggenbach, Die Zeugnisse, etc., p. 93.

[7] E. de Pressensé, O. C., tome II, p. 504.

[8] A. Kayser, *Revue de Strasbourg*, 1re série, tome II, p. 102.

fele qui la croit écrite avant 70[1]. Tischendorf de 68 à 77. — Si l'une quelconque de ces dates était adoptée, il n'y aurait pas lieu de chercher dans cette épître des réminiscences du quatrième évangile, qui ne circulait certainement pas à cette époque, même en 96, en admettant qu'il existât déjà.

Mais Volkmar prétend démontrer que cette épître est inauthentique et date de 125 : et partant de cette date, il conclut de son silence au sujet du quatrième évangile que cet évangile n'existait pas encore.

A supposer que cette date fût exacte, Volkmar devrait encore prouver que l'*argumentum e silentio* est valable ici. « Le silence d'un au-« teur sur un point quelconque, dit M. H. Oltramare, peut avoir tant « de causes différentes ignorées de nous, qu'il n'est pas légitime de « lui attribuer la valeur d'une preuve[2]. » Assurément l'*argumentum e silentio peut être valable dans tel cas donné* : par exemple si l'épître de Clément contenait un catalogue des livres apostoliques et omettait le quatrième évangile. Mais on a vu plus haut que le but des écrits des Pères apostoliques est purement parénétique, et qu'ils n'avaient aucun motif pour délivrer aux évangiles des attestations d'authenticité. En particulier l'épître de Clément a pour but de ramener la bonne harmonie dans l'Église de Corinthe : dès lors, en quoi son silence sur le quatrième évangile impliquerait-il l'inauthenticité de cet évangile, même en admettant que l'épître de Clément ait été composée en 125 ?

D'ailleurs, nous contestons absolument que cette date soit la vraie. En effet, le principal argument de Volkmar pour l'établir est celui-ci : Au chapitre LV de l'épître de Clément, le patriotisme de Judith est proposé en exemple aux Corinthiens. Or, comme d'après Volkmar le livre de Judith n'a été composé qu'en 117 ou 118, l'épître de Clément doit être postérieure à cette date[3]. — Mais jusqu'à présent Volkmar, malgré le grand talent qu'au dire de Riggenbach il a mis au service de sa thèse, n'a réussi à convaincre qu'un très-petit nombre de savants. Hilgenfeld a réfuté les arguments avancés par lui pour reporter jusqu'en 117 ou 118 la composition du livre de Judith, et propose pour sa part l'époque d'Antiochus III (qui régna de 222 à 186 avant

[1] Hefele, O. C., Prolegom., p. XIX à XXXVI.

[2] H. Oltramare, Cours inédit sur l'évangile selon saint Jean.

[3] Riggenbach, Die Zeugnisse, etc., p. 93. — Volkmar voit dans Judith un livre symbolique. Nebucadnezar figure Trajan, Ninive Rome, Holopherne le légat romain Lusius Quietus, et Judith la Judée elle-même.

Jésus-Christ). — Volkmar, pour qui l'argument *e silentio* paraît être une arme de prédilection, avait cherché à tirer grand parti du silence de Josèphe sur le livre de Judith. Hilgenfeld lui répond que Josèphe n'avait pu faire usage de Judith, attendu que les faits rapportés dans cet écrit sont absolument inconciliables avec les données de l'histoire du peuple juif[1]. — Riggenbach se demande en outre comment l'ouvrage apocryphe aurait été traduit de l'hébreu en grec si peu de temps après sa composition ; comment une œuvre si profondément juive aurait conquis droit de cité chez les auteurs chrétiens contemporains de sa composition ; comment enfin l'exemple « tout battant neuf » (*das nagelneue Beispiel*) tiré d'une histoire juive aussi romanesque aurait été proposé à des lecteurs chrétiens comme faisant partie des modèles bibliques.

Nous pensons donc que l'épître de Clément est authentique et remonte à l'époque de Domitien, ce qui dispense d'y chercher des réminiscences du quatrième évangile[2].

Cependant Dressel et Hefele notent deux passages comme offrant une ressemblance avec Jean III, v. 16, et 1 Jean IV, v. 9 et 10, et avec Jean XVII, v. 3. Ils se trouvent aux chapitres XLIX et XLIII. Mais nous n'y voyons qu'une ressemblance générale d'idée avec les premiers textes, et de deux mots avec le second.

En résumé, l'épître de Clément Romain n'apprend rien et ne pouvait rien nous apprendre sur le quatrième évangile.

Barnabas.

L'épître que l'on possède sous le nom de Barnabas est certainement inauthentique, de l'aveu presque unanime des critiques. Son interpré-

[1] Nous hasardons une autre explication du silence de Josèphe. N'a-t-il pas craint de fournir de nouveaux prétextes à la défiance des Romains à l'égard des Juifs en rappelant l'épisode de la mort d'Holopherne, assassiné par Judith ?

[2] Nous ne citons que pour mémoire l'hypothèse émise par M. B. Aubé dans sa récente Histoire des persécutions de l'Église jusqu'à la fin des Antonins (p. 170 sqq.) : « Rien, dit-il, dans la lettre attribuée à Clément, ne trahit une « œuvre individuelle. Cette épître est proprement un document anonyme, une « sorte d'adresse collective et impersonnelle. » — Cette assertion devrait être étayée par quelques arguments pour avoir chance d'être acceptée. L'auteur de l'épître écrit au nom de l'Église de Rome, mais son œuvre est bien personnelle.

tation des institutions du judaïsme ne saurait guère être attribuée à un ancien lévite[1]. Du reste, comme Barnabas est mort avant l'an 70 et qu'elle parle de Jérusalem « qui a été détruite par les Gentils, » cette épître ne peut être de lui. (Voyez la dissertation de Hefele et celle de Dressel, concluant toutes deux à l'inauthenticité[2].) L'épître émane probablement d'un païen converti et s'adresse à des païens de naissance. Elle traite du rapport du judaïsme avec le christianisme et dans le but de montrer leur accord, défigure entièrement le judaïsme historique[3].

La question de sa date est très-controversée. Ewald et Weizsæcker opinent pour le règne de Vespasien (69 à 79). Riggenbach tient cette époque pour trop rapprochée de l'âge apostolique et croit découvrir dans la lettre attribuée à Barnabas certaines croyances propres au temps qui le suivit[4]. M. de Pressensé penche du côté d'Ewald et Weizsæcker[5]. — Hefele la place entre 107 et 120. Riggenbach sous Nerva en 97. — Kayser à la limite des deux premiers siècles, sous Domitien ou Trajan.

La discussion roule en partie sur le contenu du chapitre IV où l'auteur rappelle, en l'appliquant à son temps, une prophétie de Daniel ainsi conçue : « Regna in terris decem regnabunt ; et resurget retrò « pusillus qui deponet tres in unum[6]. » Il s'agit de savoir quel est ce petit roi qui vient après les dix. Vespasien est le dixième empereur en comptant Jules César pour le premier, et ne peut être ce « pusillus rex » dont parle l'épître. — Volkmar essaie d'établir 118 ou 119 comme date de l'écrit, c'est-à-dire le commencement du règne d'Adrien. Mais de ses propres prémisses il ressort, dit Riggenbach, que le dixième empereur ne peut être que Domitien, résultat qui concorde avec celui de Hilgenfeld ; Riggenbach, comme ce dernier, conclut

[1] de Pressensé, O. C., tome II, p. 413. Mais Reuss (Théologie chrétienne, tome II, p. 563) nie cette conséquence, tout en croyant l'épître inauthentique.

[2] Hefele, O. C., Proleg., p. XI-XIX. — Dressel, O. C., Proleg., p. X. Cependant M. A. Kayser (*Revue de Strasbourg*, 1re série, tome II, p. 202 sqq.) prétend que les arguments de Hefele ne constituent pas même une apparence de preuve, et s'il conclut, lui aussi, à l'inauthenticité, c'est pour de tout autres raisons.

[3] Kayser y voit le produit d'un judéo-christianisme idéalisant (p. 216), à tort selon Reuss (O. C., tome II, p. 567).

[4] Riggenbach, Die Zeugnisse, etc., p. 85 sqq.

[5] de Pressensé, O. C., tome II, p. 414.

[6] Daniel VII, v. 24.

donc à la date de 97, sous Nerva[1]. Dès lors il lui était difficile de s'appuyer sur l'épître de pseudo-Barnabas dans l'étude de l'authenticité du quatrième évangile, et il y a renoncé, malgré les ressemblances de plusieurs passages des deux écrits.

Mais Keim est plus hardi : il admet que l'épître dite de Barnabas a été écrite 120 ou 130 ans après Jésus-Christ, et bien qu'*adversaire de l'authenticité du quatrième évangile*, il reconnaît formellement les rapports des deux écrits dans les termes que voici : « On aura beau mon-« trer que la lettre de Barnabas ne renferme aucun trait, aucune pa-« role de l'évangile, qu'elle emploie d'une manière indépendante « l'expression l'*eau et le sang* et les types de l'Ancien Testament « qu'elle applique à Christ, en particulier le serpent d'airain, — le « monde de pensées dans lequel se meut cette lettre coïncide si com-« plétement, dans l'ensemble et dans le détail, avec l'évangile de « Jean, que la science doit statuer une connexion entre les deux « écrits; ou si elle laisse simplement subsister l'énigme, elle renonce « à sa mission[2]. » Un autre théologien, Hofstede de Groot, insiste également sur cette dépendance de pseudo-Barnabas à l'égard de Jean.

C'est à nous maintenant de voir, par l'examen de l'épître de Barnabas, si la déclaration catégorique de Keim est fondée, du moins dans la mesure où un examen ne portant que sur quelques passages peut suffire à une telle vérification.

Avant de recourir au catalogue des citations de Dressel et Hefele, il n'est pas inutile de relever une grave erreur commise par M. de Pressensé dans son Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne[3]. Il donne comme une citation de l'épître de Barnabas les paroles suivantes : « Dieu habite lui-même en nous, dans notre domicile. « Et comment y habite-t-il ? Le Verbe qui annonce la foi, qui nous « convoque à ses promesses, sagesse de la vie, lumière de la pensée, « prophétise dans nos âmes et habite en nous... Il nous introduit dans « le temple immortel. » M. de Pressensé fournit en note le texte grec du passage le plus important de cette citation : Ὁ λόγος αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφητεύων αὐτὸς ἐν ἡμῖν κατοικῶν (Ép. de Barnabas, chap. XVI).

La première impression à la lecture de cette page est celle de l'éton-

[1] Riggenbach, O. C., p. 86. — Kayser, article cité, p. 217.

[2] Keim, Histoire de Jésus, p. 141 ; cité d'après F. Godet, *Bulletin théologique*, 1869, p. 110.

[3] Tome II, p. 415.

nement : trouver le Logos dans l'épître de Barnabas ! Combien, dès lors, est probable l'hypothèse que cette épître dépend du quatrième évangile ! — Mais qu'on recoure au texte original de Barnabas et l'on devra reconnaître que M. de Pressensé l'a mal interprété : voici ce texte dans son intégrité :

Διὸ ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ Θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν. Πῶς ; Ὁ λόγος αὐτοῦ τῆς πίστεως, ἡ κλῆσις αὐτοῦ τῆς ἐπαγγελίας, ἡ σοφία τῶν δικαιωμάτων, αἱ ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς, αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφητεύων, αὐτὸς ἐν ἡμῖν κατοικῶν[1].

Il est évident que le αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφητεύων, αὐτὸς ἐν ἡμῖν κατοικῶν ne se rapporte pas à ὁ λόγος, mais à ὁ Θεὸς : d'ailleurs la symétrie de l'énumération des moyens par lesquels Dieu habite en nous, montre qu'il n'est pas question dans le λόγος τῆς πίστεως du « Verbe qui annonce la foi. »

Mais il existe d'autres passages dans l'épître de Barnabas qui offrent des analogies avec les chap. I, v. 14, III, v. 14, et XV, v. 13 du quatrième évangile.

Voici le premier, tiré du chapitre VI de l'épître de Barnabas :

ὅτι ἤμελλεν ἐν σαρκὶ φανεροῦσθαι, καὶ ἐν ἡμῖν κατοικεῖν. Cf. avec Jean I, verset 14 : καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.... [2]

Il faut observer que le sujet de ἤμελλεν n'est pas bien déterminé dans l'épître. D'après la phrase précédente c'est κύριος, le Seigneur : on peut supposer, toutefois, qu'il s'agit bien de Jésus-Christ, mais pseudo-Barnabas ne lui donne pas comme l'évangile le nom de Logos. Du reste, la ressemblance paraît plus formelle que réelle : dans Barnabas il s'agit d'une habitation mystique du Seigneur dans nos cœurs, et le mot κατοικεῖν implique l'idée de durée : σκηνοω, au contraire, se dit d'une habitation passagère, comme sous une tente. Aussi traduirions-nous ἐν ἡμῖν par « en nous » dans le texte de Barnabas, et par « au milieu de nous » dans l'évangile. — Enfin le mot σὰρξ, commun aux deux passages, est amené dans Barnabas par le membre de phrase qui précède : ἐξελῶ τούτων τὰς λιθίνας καρδίας, καὶ βαλῶ « σαρκίνας » αὐτοῖς. Il y a là plutôt un jeu de mots que l'idée de la venue en chair du Logos.

2° Épître de Barnabas, chapitre XII :

Καὶ πάλιν Μωσῆς ποιεῖ τύπον τοῦ Ἰησοῦ (ὅτι δεῖ αὐτὸν παθεῖν, καὶ αὐτὸν ζωοποιῆσαι, ὃν δόξωσιν ἀπολωλεκέναι ἐν σημείῳ), πίπτοντος τοῦ Ἰσραήλ. Ἐποίησε γὰρ πάντα ὄφιν θάνειν αὐτούς, καὶ ἀπέθνησκον, ἐπειδὴ ἡ παράβασις διὰ τοῦ ὄφεως ἐν Εὔᾳ γέγονεν [3].

[1] Dressel, Patrum apost. Opera, p. 38.

[2] Dressel, O. C., p. 12.

[3] Dressel, P. apost. Opera, p. 28.

Cf. avec Jean III, verset 14 : καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσεν....

Ici la ressemblance est réelle et profonde : elle est moins dans les mots que dans l'idée ; mais comme l'idée première appartient au quatrième évangile seul dans tout le Nouveau Testament, avec Keim nous voyons dans cette analogie un motif sérieux de présumer que l'auteur de l'épître de Barnabas a connu le quatrième évangile.

3° Épître de Barnabas, chapitre XIX.

Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὑπὲρ τὴν ψυχήν σου [1]. Cf. avec Jean, chap. XV, verset 13.

Le commandement évangélique était : tu aimeras ton prochain comme toi-même. L'auteur de l'épître de Barnabas renchérit sur ce précepte. Peut-être s'y croyait-il autorisé par Jean XV, verset 13, si tant est qu'il connût ce texte et cet évangile. Même dans ce cas, l'analogie n'est pas évidente : le quatrième évangile met dans la bouche de Jésus cette parole : « Il n'y a pas de plus grand amour que de « donner sa vie *pour ses amis.* » Or, de l'ami au prochain il y a une distance notable, et la sagesse de l'Évangile éclate en ceci qu'il n'ordonne pas d'aimer le prochain plus que soi-même, mais seulement comme soi-même : la tâche est déjà fort difficile ainsi comprise. Cependant comme l'effort vers l'idéal est toujours proposé au chrétien, l'auteur de notre épître n'a peut-être pas hésité à voir dans la parole de Jésus un commandement catégorique d'imiter son dévouement suprême et d'aller jusqu'à sacrifier sa vie pour le prochain. C'est, après tout, le sort qu'affrontent tous les jours nos missionnaires, ces héros du dévouement et du renoncement.

Ces trois passages de l'épître de Barnabas sont les seuls notés par Dressel et Hefele comme analogues à des textes du quatrième évangile [2]. En résumé, un seul d'entre les trois paraît probant, et ce ne serait peut-être pas suffisant pour confirmer l'authenticité du quatrième évangile si Keim ne rendait pas le témoignage que l'on a lu plus haut, portant, qu'on ne l'oublie pas, sur tout l'ensemble et le détail de la lettre de Barnabas, qu'il déclare être en rapport étroit avec l'évangile de Jean. Or, comme nous ne pouvons étudier ce rapport qu'au point de vue des ressemblances formelles et en quelque sorte accidentelles, nous sommes obligé de tenir compte du jugement

[1] Dressel, P. apost. Opera, p. 40.

[2] Hefele ne note même pas le dernier. — Dressel rapproche un passage du chapitre I de Barnabas avec 1 Jean I, verset 4, mais sans qu'on en puisse rien conclure.

de ce savant, avec d'autant plus de confiance en son impartialité qu'il n'admet pas l'authenticité de l'évangile de Jean. — Il ne faut cependant pas se dissimuler que c'est le procédé d'un avocat, qui profite des aveux de la partie adverse sans les vérifier, pourvu qu'ils lui servent, plutôt que la méthode rigoureuse du critique, qui veut tout éprouver lui-même.— Enfin, la valeur de cette constatation est subordonnée à la détermination de la date de l'épître de Barnabas, sur laquelle on est loin d'être d'accord.

Donc les preuves externes tirées de l'épître de Barnabas pourront être portées à l'actif de l'authenticité de l'évangile de Jean si l'on admet les dates proposées par Volkmar et Keim pour la composition de cette épître. Cette conclusion sera moins plausible si l'on préfère celles de Riggenbach, Kayser et Hilgenfeld. — Elle sera rejetée par quiconque partage sur cette date l'opinion d'Ewald et de Weizsæcker, opinion qui ne nous paraît pas fondée.

Hermas.

Sur la personne d'Hermas, comme sur celle de Clément Romain, il s'est fait une confusion dans la tradition. On a pris l'auteur du livre intitulé le *Pasteur d'Hermas* pour l'Hermas que saint Paul mentionne dans l'épître aux Romains, chapitre XVI, verset 14. Telle est la conjecture d'Origène. Mais le *Fragment de Muratori*, que la critique s'accorde généralement à faire remonter à l'an 170 environ, donne un renseignement précis qui renverse cette supposition. Le voici : « Pas« torem vero nuperrimè temporibus nostris in urbe Româ Herma « conscripsit sedente cathedra urbis Romæ ecclesiæ Pio episcopo fratre « ejus [1]. » Or l'évêque Pius siégea de 142 à 157, ou plutôt, d'après de récents travaux, comme on le verra plus loin à propos de Polycarpe, de 142 à 154. — Keim place donc la composition du Pasteur entre 140 et 150. Hefele, dans ses Prolégomènes, se range à la même opinion.

Malgré la précision du renseignement du Fragment de Muratori, quelques théologiens, entre autres Hilgenfeld et après lui M. de Pressensé, admettent une date antérieure pour des raisons tirées du livre lui-même [2]. Selon eux, le Pasteur d'Hermas appartient à l'âge de

[1] Cité d'après le texte du Fragment de Muratori corrigé par Hilgenfeld et publié par la *Revue théologique* de Montauban, 1876, p. 238.

[2] E. de Pressensé, O. C., tome II, p. 421, note.

transition qui concorde avec le commencement du second siècle, car le système épiscopal n'est pas encore constitué, mais son triomphe se prépare, à en juger d'après les données du livre.

Pendant longtemps on n'a possédé du Pasteur d'Hermas qu'une traduction latine. Depuis 1856, grâce à la publication, par Anger et Dindorf, d'un manuscrit récemment retrouvé, le texte grec original est enfin restitué.

Dressel note quatre passages du Pasteur d'Hermas comme analogues à des textes de l'évangile de Jean, et un seul comme rappelant la première épître de Jean. — Hefele en signale un de plus au chapitre IV, Précepte XII du IIe livre, qu'il rapproche de Jean XII, verset 40, uniquement à cause de la ressemblance de l'expression d'Hermas οἱ ἔχοντες τὴν καρδίαν αὐτῶν πεπωρωμένην, avec celle de Jean ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν. Ce rapprochement est sans importance. D'ailleurs on trouve une expression semblable 2 Corinthiens III, verset 14 [1].

Le passage que Dressel confronte avec la première épître de Jean est au livre II, Précepte V, chapitre II [2].

Le passage correspondant se trouve 1 Jean III, verset 24. Le peu de ressemblance qu'il offrait avec le texte latin d'Hermas, disparaît quand on le rapproche du texte grec retrouvé.

Les ressemblances sont beaucoup plus frappantes au chapitre XII, Similitude IX du IIIe livre, qu'il faut comparer avec Jean I, verset 1, X, versets 7 et 9, et XIV, verset 6. Dans ce chapitre, l'auteur développe la similitude d'une pierre et d'une porte symboliques avec le Fils de Dieu [3].

Ces passages rapprochés de ceux du quatrième évangile, indiqués plus haut, ont évidemment beaucoup d'analogie avec eux et surtout avec leur pensée. La préexistence du Fils de Dieu et son rôle au moment de la Création, comme conseiller du Père, y sont formellement affirmés. Ce Fils est la seule porte par laquelle on peut arriver à Dieu. Nul donc ne vient au Père que par son Fils. Cf. Jean X, versets 7 et 9, et XIV, verset 6 : « Je suis la porte : si quelqu'un entre par moi, « il sera sauvé. » « Je suis le chemin, la vérité et la vie ; nul ne vient « au Père que par moi. »

Ces ressemblances sont profondes. Cependant Riggenbach fait remarquer l'absence du terme Logos. Il trouve néanmoins que ces pen-

[1] Hefele, O. C., p. 379; Anger et Dindorf, p. 51.

[2] Anger et Dindorf, p. 35; Hefele, O. C., p. 360; Dressel, O. C., p. 457.

[3] Anger et Dindorf, p. 93; Dressel, O. C., p. 540-542.

sées corroboreraient la preuve de l'emploi de l'évangile de Jean, si cette preuve pouvait être fournie par d'autres arguments. — En somme, Riggenbach s'abstient de rien décider sur la foi du Pasteur d'Hermas, bien qu'il fasse observer que ce livre n'offre guère plus de citations proprement dites des Synoptiques. Il range Barnabas, Clément et Hermas dans une même classe : les écrits attribués aux deux premiers, composés, dit-il, dans les dix dernières années du premier siècle, ne peuvent pas citer le quatrième évangile. Bien que le Pasteur d'Hermas soit le fruit d'un âge postérieur et qu'il contienne certains passages analogues à des paroles du quatrième évangile, il ne contient pas de citations proprement dites. Mais de ce silence au moins apparent, on n'a pas le droit de rien conclure contre l'authenticité de l'évangile de Jean, quand bien même Volkmar aurait raison de placer la composition des épîtres de Barnabas et de Clément quelques dix ans plus tard ; car Riggenbach n'attribue pas plus de valeur que nous à l'*argumentum e silentio* [1].

A tout prendre, nous sommes assez de son avis et nous ne croyons pas qu'on puisse jamais tirer grand'chose de ces trois Pères apostoliques pour la question de l'authenticité du quatrième évangile. Notons cependant que Keim, adversaire de cette authenticité, se prononce carrément pour la thèse de la dépendance du Pasteur d'Hermas avec l'évangile de Jean, dans les termes suivants : « Hermas connaît évi- « demment la première épître de Jean ; toute sa terminologie rappelle « également l'évangile [2]. » Mais on a vu qu'il adopte pour la composition du Pasteur la date de 140-150, ce qui ôte beaucoup d'importance à son témoignage, aujourd'hui que Baur ne trouve plus de théologiens pour défendre avec lui la date de 170 comme celle de la composition du quatrième évangile.

Du reste, nous pensons que Keim a raison de s'en tenir à la déclaration du Fragment de Muratori sur l'auteur du Pasteur, et de voir en lui le frère de Pius. Il est grave de rejeter pour des raisons purement internes et, par conséquent, plus ou moins subjectives, un témoignage aussi formel. D'ailleurs, quand on n'hésite pas à écarter la déclaration si précise du Fragment de Muratori sur le Pasteur d'Hermas, on n'a plus le droit, en bonne logique, de s'appuyer sur ses autres parties pour confirmer l'authenticité des écrits canoniques du Nouveau Testament. Choisir dans les attestations qu'il donne celles

[1] Riggenbach, Die Zeugnisse für das Evang. Johannis, p. 98 et 99.

[2] Cité d'après F. Godet, *Bulletin théologique*, 1869, p. 111.

qui plaisent et rejeter les autres sans plus de façon, c'est un procédé plus commode que scientifique.

Ignace.

De sa vie l'on ne connaît que les dernières circonstances. On sait qu'il a été évêque d'Antioche et, comme Clément, disciple immédiat des apôtres[1]. Accusé pour sa foi du crime de lèse-majesté, il fut condamné à mort : la sentence portait qu'il serait conduit à Rome pour y combattre contre les bêtes féroces. Son exécution eut lieu au plus tard l'an 115. — Ignace, dit Bunsen, est de beaucoup au-dessus de tous les Pères apostoliques et s'élève presque à la hauteur de Paul[2].

On possède quinze lettres qui lui sont attribuées. Huit d'entre elles sont certainement inauthentiques : ce sont celles adressées à l'Église de Tarse, à celle d'Antioche, aux Philippiens; la lettre à Héron, deux lettres à St. Jean, une épître à la Vierge, une à Maria Cassabolita.

Les sept autres sont adressées aux Tralliens, aux Magnésiens, aux chrétiens de Philadelphie, de Smyrne, d'Éphèse et de Rome; enfin à Polycarpe. — On sait la grande controverse à laquelle leur authenticité a donné lieu; le dernier mot n'est d'ailleurs pas encore dit sur cette question.

Les catholiques ont un grand intérêt à établir l'authenticité de ces sept lettres à cause du témoignage qu'elles rendent à l'antiquité de leurs théories épiscopales. Daillé le comprenait bien quand il s'efforçait d'en démontrer l'inauthenticité dans un ouvrage où il passe pour avoir déployé une sagacité critique vraiment extraordinaire pour son siècle[3]. Son tort principal est de n'avoir pas assez distingué entre les deux textes attribués à Ignace par les différents manuscrits connus de son temps[4]. L'évêque Pearson lui répondit. — Toute la controverse a été renouvelée par la découverte faite en 1839 par Tattam, dans un monastère du désert de Nitri, de trois manuscrits syriaques, renfer-

[1] E. de Pressensé, O.C., tome II, p. 391.

[2] Cité par G. Bonet : Bunsen, un prophète des temps modernes, page 52.

[3] Voyez de Pressensé, O. C., tome II, p. 505 sqq. — Dressel, O. C., Prolegom., page xxvii. — P. Vaucher, Recherches critiques sur les lettres d'Ignace d'Antioche, p. 8 et 9.

[4] De ces deux recensions, l'une est beaucoup plus brève et doit être préférée.

mant l'épître à Polycarpe, celle aux Romains et celle aux Éphésiens, *sous une forme très-brève.* — Un nouveau manuscrit syriaque, découvert en 1847, reproduit absolument le même texte. Ces découvertes, étudiées par Cureton, ont été publiées par lui.

Tout le débat se porta sur la solution de cette question : auquel des deux textes, du syriaque ou du grec, fallait-il donner la préférence ?

Bunsen publia en quatre colonnes parallèles : le texte grec du seizième siècle, le texte grec du dix-septième, le texte syriaque du dix-neuvième et enfin le texte grec restauré d'après le syriaque. Il s'efforce, à l'aide de ce tableau synoptique, de faire ressortir la supériorité du syriaque pour la brièveté, la clarté et l'enchaînement logique des idées. Par ce moyen il constate que les variantes grecques se rapportent presque toutes au droit divin des évêques et à la déité absolue de Christ : qu'elles ne se trouvent dans aucun Père de l'Église avant Eusèbe. Il fait valoir que nul abréviateur n'aurait osé supprimer quelque chose d'un texte considéré comme inspiré de Dieu à l'égal des écrits de tous les Pères apostoliques. En conséquence il rejette les variantes grecques comme des interpolations et déclare seul authentique le texte syriaque des trois épîtres d'Ignace[1]. Il examine les quatre autres épîtres, aux Magnésiens, aux Tralliens, aux Philadelphiens et aux Smyrniens, dans le texte grec du XVII^me^ siècle, pour lesquelles on n'a pas de texte syriaque. Il fait voir que leur ensemble porte le cachet des interpolations grecques des trois précédentes et les rejette comme contrefaçons pieuses du IV^me^ siècle[2].

Ritschl et Lepsius défendent le même point de vue. M. le professeur E. Chastel et M. de Pressensé le soutiennent également par de sérieux arguments[3]. Mais Hefele au point de vue catholique, Baur et Hilgenfeld au point de vue de l'École de Tubingue contestèrent l'authenticité du texte syriaque. M. Pierre Vaucher dans son travail sur ce sujet se range à leur manière de voir[4]. Hefele regarde la version syriaque comme un abrégé des épîtres d'Ignace rédigé dans un sens

[1] C'est aussi l'opinion de M. A. Réville : *Revue des Deux-Mondes*, mai 1866, page 118.

[2] Ces détails sont empruntés à la Thèse de M. G. Bonet : Bunsen, un prophète des temps modernes, 1867, p. 50 et 51.

[3] E. Chastel, Cours inédit sur l'histoire du Christianisme. — E. de Pressensé, O. C., tome II, p. 507 sqq.

[4] P. Vaucher, O. C., Genève, 1856.

ascétique par quelque moine syrien pour les besoins personnels de sa piété [1].

Dressel combat les arguments de Hefele, dans les Prolégomènes de son édition des Pères apostoliques : « Comment un moine, rédigeant « un abrégé de ces lettres pour les besoins personnels de sa piété, au- « rait-il reproduit dans leur intégrité les formules de salutation qui « les accompagnaient et qui n'avaient d'intérêt que pour leurs desti- « nataires? » . . . « La composition de cet abrégé, si c'était réelle- « ment un abrégé, exécutée sans uniformité externe ni interne, sans « but visible, trahirait, dit Dressel, le plus maladroit des abréviateurs « connus *(postremissimus Epitomatorum)* [2]. » Cependant Dressel n'adopte pas les conclusions de Cureton et de Bunsen : le texte syriaque lui paraît altéré par des interpolations, comme le texte grec. Il attend de nouveaux manuscrits pour se décider en faveur de l'un ou de l'autre [3].

Il est nécessaire de remarquer que ces différentes solutions sur la préférence à donner à tel ou tel texte n'épuisent pas la discussion sur l'authenticité même des lettres d'Ignace. La question, en effet, comporte deux problèmes : l'un, purement critique, relatif au texte ; l'autre, historique, relatif à l'authenticité. Aussi, bien que pour notre part, après examen contradictoire des arguments de Bunsen, de Pressensé et de Hefele, nous inclinions plutôt à admettre la supériorité du texte syriaque, nous ne concluons pas encore à l'authenticité des trois épîtres.

Mais elle paraît beaucoup plus probable si le texte syriaque est le vrai, car ce que le texte grec a de plus que lui justifie les théories épiscopales les plus monarchiques et nous transporte au IV^me^ siècle, c'est-à-dire bien après l'époque où vivait Ignace. Nous comprenons donc parfaitement que Baur et son École, qui préfèrent le texte grec

[1] Hefele, O. C., Prolegom., p. LVIII.

[2] Dressel, O. C., p. XXIX.

[3] Depuis que nous avons écrit ce chapitre, a paru la nouvelle édition du Commentaire de M. Godet, qui contient (tome I, p. 276 sqq.) une exposition de la question. M. Godet, comme précédemment Tischendorf, préfère au texte syriaque le texte grec le plus court et admet l'authenticité des sept lettres. S'il est dans le vrai, nos conclusions sur les témoignages à tirer des épîtres d'Ignace en faveur de l'authenticité du quatrième évangile n'en subsistent pas moins. Mais alors les citations que nous étudions plus loin, n'étant puisées que dans les épîtres dont on a le texte syriaque, constituent un minimum de citations qui serait fort augmenté si l'on acceptait le point de vue de M. Godet.

au syriaque, rejettent l'authenticité des lettres d'Ignace, et que Hefele, partisan, lui aussi, du texte grec, admette, en bon catholique, leur authenticité.

Ce qui nous dispose à croire à l'authenticité des trois lettres à Polycarpe, aux Romains et aux Éphésiens, le voici : C'est d'abord le fait certain qu'Ignace a laissé des épîtres ; il est solidement attesté par Polycarpe, Irénée, etc., et indirectement par Lucien de Samosate[1]. — C'est ensuite ce que nous connaissons du contenu de ces trois lettres. Nous les avons lues dans la traduction française de M. de Saci[2] et, bien que dans cette version elles soient mélangées de toutes les interpolations dont le texte syriaque fait justice, il est difficile de soutenir que les sentiments si touchants et si vrais qu'elles expriment soient une œuvre de l'imagination. Qu'on lise, en particulier, l'épître aux Romains : bien qu'elle respire une soif immodérée du martyre, peu compatible avec la soumission que le chrétien doit à la volonté de Dieu, elle est belle d'une beauté qui n'est point voulue comme le serait celle d'une composition littéraire. « Ces trois lettres, dit M. de « Pressensé, sont les adieux d'un héros chrétien. Elles ont cette con- « cision vigoureuse qui appartient à la parole d'action. . . Un feu « étrange jaillit de ces mots heurtés, comme de cailloux entre-cho- « qués. »

Les partisans de l'inauthenticité allèguent en général que ces lettres ont été composées pour défendre les théories épiscopales. Mais comment concilier ce dessein avec le fait que l'épître aux Romains ne dit pas un mot de l'épiscopat ? — On objecte aussi contre l'authenticité des lettres d'Ignace qu'il est très-peu probable que Trajan l'ait envoyé à Rome pour y subir le dernier supplice : or comme sa lettre aux Romains implique son martyre à Rome, elle est incompréhensible, ou plutôt rejetée *ipso facto*, si l'on admet qu'il a été exécuté à Antioche.

Mais il est très-possible que Trajan ait tenu à faire mourir dans l'amphithéâtre de Rome, sous la dent des bêtes féroces, le chef de l'Église chrétienne d'Antioche : le rôle important d'Ignace le désignait à une peine exceptionnelle. L'histoire montre du reste que les empereurs romains, absents de leur capitale, étaient constamment préoccupés de pourvoir aux jeux sanglants de l'arène : le cadeau le plus agréable qu'ils pussent faire à la plèbe était l'envoi de bêtes féroces et de victimes de choix.

[1] Dressel, O. C., Proleg., p. XXIV et XXV.

[2] Paris, 1742, p. 393 sqq.

Bien que les Actes du martyre d'Ignace soient décidément apocryphes, il est difficile de supposer qu'ils aient inventé de toutes pièces le voyage d'Ignace à Rome ; ils ont brodé avec luxe sur un fond vraisemblablement authentique. — M. Godet fait observer avec raison que si l'Église d'Antioche avait eu l'honneur de contempler de ses yeux le martyre d'Ignace, il serait incompréhensible qu'elle eût si facilement abdiqué cette gloire en faveur de Rome[1]

Ajoutons que les témoignages externes sont beaucoup mieux établis pour deux des trois épîtres que pour les quatre autres. Irénée, Origène et Eusèbe citent l'épître aux Romains ; Origène, Eusèbe, St. Basile celle aux Éphésiens. Les quatre autres sont citées pour la première fois par Eusèbe et même ce témoignage manque à l'épître aux Philadelphiens qui n'est citée que par St. Jérôme[2].

Nous avouons néanmoins que l'authenticité des trois épîtres n'est pas si bien prouvée qu'elle doive paraître absolument certaine à tout le monde. En tout cas M. Godet s'est un peu trop avancé en posant qu'on incline assez généralement à reconnaître aujourd'hui que le recueil des *sept lettres* est authentique[3].

Nous pensons donc comme Riggenbach : « Si, dit-il, les épîtres d'I-« gnace sont authentiques, elles fournissent plus d'un passage où l'on « ne saurait méconnaître l'usage de l'évangile de Jean[4]. . . » Riggenbach cite alors quelques passages des épîtres d'Ignace dont il montre la ressemblance frappante avec des textes du quatrième évangile. Mais il a soin d'ajouter aussitôt « que la valeur de ce témoignage « tombe si l'on n'admet pas l'authenticité des épîtres : car, pour les « temps postérieurs à Trajan, nous avons assez d'autres preuves de « l'existence du quatrième évangile. »

Cependant Riggenbach aurait bien fait de distinguer, parmi les sept épîtres attribuées à Ignace, les trois dont l'authenticité paraît la plus certaine. Pour notre part du moins, nous nous croyons autorisé à profiter de cette distinction, et la thèse de l'authenticité du quatrième évangile semble devoir gagner à renoncer à l'appui des quatre épîtres

[1] Godet, O. C., 2e édition, tome I, p. 277.

[2] Nous citons ces faits d'après les Prolégomènes de la version des Pères apostoliques par M. de Saci. — Voyez aussi Dressel, O. C., Prolég., p. XXIV et XXV.

[3] *Bulletin théologique*, 1869, p. 111. — Depuis la rédaction de cet article, M. Godet a essayé de justifier son dire par une discussion sérieuse (voyez l'exposé de la question auquel nous avons déjà renvoyé, O. C., 2e éd., t. I, p. 276 sqq.).

[4] Riggenbach, die Zeugnisse... p. 101 et 102.

suspectes pour recourir uniquement au témoignage des épîtres à Polycarpe, aux Romains et aux Éphésiens.

Il suffira donc d'énumérer les passages des quatre autres épîtres qui correspondent à des textes de l'évangile de Jean. Au lecteur de décider si ces épîtres sont d'Ignace et, par conséquent, si leur témoignage est historiquement aussi probant que leurs ressemblances avec le quatrième évangile sont indiscutables. Cette rapide énumération sera suivie de l'analyse détaillée des textes fournis par les trois épîtres authentiques. Voici les passages de la première catégorie, d'après la liste de Dressel, beaucoup plus complète que celle de Hefele, parce qu'elle renvoie aux deux textes grecs connus, tandis que Hefele se borne à donner le texte le plus court, c'est-à-dire le moins interpolé [1].

Épître aux Tralliens :

Conférez, p. 160 de l'édition Dressel, avec Jean III, v. 36; V, v. 40; XIV, v. 6, et XX, v. 31 * [2].
p. 235, avec Jean I, v. 14; et VIII, v. 46.
p. 238, avec Jean XI, v. 26.
p. 239, avec Jean XI, v. 25, et XI, v. 42.

Épître aux Smyrniens :

Conférez, p. 192, avec Jean XV, v. 5 *.
p. 291, avec Jean I, v. 14; II, v. 18; III, v. 14; XII, v. 32.
p. 292, avec Jean XX, v. 27; XX, v. 28.
p. 295, avec Jean XIII, v. 34; XVII, v. 3.
p. 186, avec 1 Jean I, v. 1; IV, v. 2; II, v. 22 *.

Épître aux Philadelphiens :

Conférez, p. 176, avec Jean XII, v. 36 *.
p. 180, avec Jean III, v. 8 *.
p. 182, avec Jean X, v. 7 et 9 *.
p. 283, avec Jean VIII, v. 44.
p. 287, avec Jean X, v. 11 et 9, et XIV, v. 6.

[1] Nous reproduisons ce tableau pour épargner au lecteur la peine qu'il nous en a coûté de le composer. La liste de Dressel indique pêle-mêle les citations de Jean que renferment *tous les écrits* des Pères apostoliques.

[2] Les passages marqués d'un astérisque (*) sont ceux qui se trouvent dans le texte d'Hefele, c'est-à-dire dans le texte grec le plus court, auquel Tischendorf et Godet donnent la préférence même sur le texte syriaque.

Épître aux Magnésiens :

Conférez, p. 148, avec Jean X, v. 16 *.
p. 247, avec Jean V, v. 30.
p. 248, avec Jean I, v. 1.
p. 249, avec Jean V, v. 46; VIII, v. 56-58.

De ces passages, les plus importants sont : Épître aux Philadelphiens, chapitre VII (p. 180), cf. avec Jean III, verset 8, et chapitre IX (p. 182), cf. avec Jean X, verset 7-9. — Épître aux Magnésiens, chapitre VIII (p. 248), cf. avec Jean I, verset 1. Jésus y est appelé Λόγος τοῦ Θεοῦ.

Mais c'est aux trois épîtres d'Ignace à Polycarpe, aux Romains et aux Éphésiens qu'il faut s'arrêter.

Or, l'épître à Polycarpe n'offre aucune parole ressemblant à un texte du quatrième évangile. Mais comme cette lettre est précisément celle des trois dont l'authenticité n'est établie par aucun témoignage antérieur à Eusèbe, le silence en est moins regrettable. — Restent les deux épîtres aux Romains et aux Éphésiens. Dressel signale cinq passages de celle aux Romains comme analogues à des textes de Jean. Les voici :

1° Chapitre VII, cf. Jean XVI, verset 11[1].

L'expression ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου est commune à ces deux textes pour désigner Satan, l'ennemi de l'homme [2]. C'est là au moins une coïncidence remarquable si l'on réfléchit que cette périphrase n'est employée dans le Nouveau Testament que par Jean seul. — Paul (1 Cor. II, versets 6, 8) parle bien des ἀρχόντες τοῦ αἰῶνος τούτου, mais en prenant cette expression dans son sens naturel de grands de la terre. Ce qui fait l'originalité de la périphrase de Jean, reproduite par Ignace, c'est qu'elle désigne Satan comme le prince de ce monde κατ' ἐξοχήν. Elle paraît, du reste, au dire de Grimm [3], n'être que la traduction de l'expression rabbinique שַׂר הָעוֹלָם.

2° Chapitre VII, cf. avec Jean VII, verset 38.

Voici la parole d'Ignace :

ὕδωρ δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοί, ἔσωθέν μοι λέγον· δεῦρο πρὸς τὸν πατέρα.

[1] Dressel, O. C., p. 170.

[2] Nous avons encore trouvé cette expression dans des passages d'Ignace, que ni Dressel ni Hefele ne relèvent : Épître aux Éphésiens, chapitres XVII et XIX.

[3] Clavis, N.T., article ἄρχων. — Voyez aussi Gesenius, article עוֹלָם, B.

Jean parle de fleuves d'eau vive qui découleront du sein de celui qui croit en Jésus-Christ. L'expression ὕδωρ ζῶν appliquée au Saint-Esprit est donc commune à ces deux passages : or, elle ne se rencontre dans le Nouveau Testament que chez Jean (IV, verset 10 et VII, verset 38). Il faut avouer que cette ressemblance n'est pas moins remarquable que la précédente.

3° Chapitre VII, cf. avec Jean VI, versets 32, 33, 35, 51 [1].

Ἄρτον Θεοῦ θέλω, ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς, ὅς ἐστιν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. ..... καὶ πόμα Θεοῦ θέλω, τὸ αἷμα αὐτοῦ., ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος, καὶ ἀέννaος ζωή.

Le texte syriaque est plus bref :

Ἄρτον Θεοῦ θέλω, ὅς ἐστιν σὰρξ Χριστοῦ, καὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ. Πόμα θέλω, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος.

Comme nous donnons la préférence à la version syriaque, c'est ce second texte que nous comparons avec Jean VI, versets 32, 45 et 51. Or non-seulement la ressemblance du fond est complète, mais même celle des mots ne laisse aucun doute. On retrouve dans Jean les expressions ἄρτος τοῦ Θεοῦ (verset 33), σάρξ μου ἀληθής ἐστιν βρῶσις, καὶ τὸ αἷμά μου ἀληθής ἐστιν πόσις (verset 55).

Avant de passer outre, il est bon de rappeler que ces trois passages d'Ignace, dont on vient de voir l'analogie profonde avec des paroles et l'esprit du quatrième évangile, sont tirés du *seul chapitre VII* de l'épître aux Romains : ce chapitre n'a pourtant que treize lignes et l'authenticité en est confirmée, non-seulement par le fait qu'il existe dans le texte syriaque, mais encore par une citation qu'Origène en reproduit dans son Prologue sur le Cantique des Cantiques. — Tant de ressemblances internes et externes dans un chapitre si court prouvent plus en faveur de l'antiquité du quatrième évangile que ne feraient dix citations disséminées dans toute l'épître. Car pour ces dernières on se croirait toujours plus ou moins autorisé à n'y voir que l'effet d'une coïncidence fortuite, tandis que pareille ressource fait ici défaut.

Les deux autres passages de l'épître d'Ignace aux Romains, signalés par Dressel, offrent une ressemblance textuelle avec les versets correspondants de l'Évangile de Jean ; mais nous renonçons à en faire usage, parce qu'ils ne se trouvent que dans la recension grecque

[1] Dressel, O. C., p. 170.

la plus étendue, qui fourmille d'interpolations. — Le premier est au chapitre III, cf. avec Jean XV, v. 4, 19[1]. Le deuxième est au chapitre IX, cf. avec Jean X, verset 11[2].

Abordons enfin l'épître d'Ignace aux Éphésiens.

1° Les deux premiers passages notés par Dressel et Hefele sont au chapitre III, cf. avec Jean XV, verset 5 et XIV, verset 9[3]. Ils se trouvent dans une même phrase ainsi conçue :

Καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη (ἐστιν).

Conférez : τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν à Jean XV, verset 5 et τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη à Jean XIV, verset 9.

A première vue, l'on ne saisit aucun lien extérieur entre ces passages et les textes de l'évangile. Mais la pensée est bien la même : l'idée que Christ est notre vie et qu'on ne peut nous séparer de lui, se retrouve sous l'image du cep et des sarments que développe Jean XV, verset 5. Et dire que Christ est τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη équivaut à la déclaration de Jean XIV, verset 9. Or, si l'on admet les considérations de M. Jalaguier, reproduites plus haut, sur les rapports des écrits des Pères apostoliques avec ceux du Nouveau Testament, on doit croire que les paroles d'Ignace lui étaient inspirées par la connaissance du quatrième évangile. C'est d'autant moins invraisemblable que, cette fois-ci, ce n'est plus seulement dans un même chapitre, mais dans une même phrase que sont reproduites deux pensées éminemment johanniques. N'arrive-t-il pas journellement que, par une association d'idées toute naturelle, la citation d'un auteur évoque immédiatement dans le souvenir une autre parole du même auteur ? Et le rapprochement de deux pensées johanniques dans une même phrase, n'est-il peut-être pas la conséquence d'un phénomène de réminiscence analogue chez Ignace ?

2° Épître aux Éphésiens, chapitre XVII, cf. avec Jean XII, verset 7[4].

Διὰ τοῦτο μύρον ἔλαβεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὁ κύριος, ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν.

[1] Dressel, O. C., p. 342.
[2] Dressel, O. C., p. 346.
[3] Dressel, O. C., p. 122. — Hefele, O. C., p. 158.
[4] Dressel, O. C., p. 134.

L'onction à laquelle cette phrase fait allusion est racontée par Matthieu (XXVI, versets 6-13), Marc (III, verset 9) et Jean (XII, verset 7). Il ne s'agit pas de l'épisode rapporté par Luc (VII, versets 36-50), épisode que nous distinguons avec M. Reuss [1] et Tischendorf, de l'onction faite à Béthanie par Marie : car la pensée d'Ignace, ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν, ne s'appliquerait pas à cet épisode.

Si l'on compare les récits de Matthieu, Marc et Jean, au point de vue de la citation d'Ignace, ce qui frappe, c'est que Jean ne parle point, comme Ignace, Marc et Matthieu, d'une onction sur la tête, mais seulement sur les pieds. Cette observation ne permettrait guère de voir dans ce chapitre XVII de l'épître aux Éphésiens une réminiscence de Jean plutôt que de Marc ou de Matthieu, n'était la conséquence tirée par Ignace de l'onction de Jésus : ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν, que Dressel met en parallèle avec Jean XII, verset 7. Mais encore ce commentaire d'Ignace peut-il avoir été inspiré tout aussi bien, sinon mieux, par Marc XIV, verset 8, ou Matthieu XXVI, verset 12.

3° Épître aux Éphésiens, chapitre XV, cf. avec 1 Jean III, verset 2 [2]. Le texte d'Ignace parle vaguement de l'apparition du Seigneur et ne ressemble pas plus à 1 Jean III, verset 2, qu'à presque tous les passages qui font allusion à la Parousie.

Dressel indique encore huit passages de l'épître aux Éphésiens, comme analogues à des paroles du quatrième évangile ; mais comme tout à l'heure pour l'épître aux Romains, nous renonçons à les employer, parce qu'ils n'appartiennent qu'à la recension grecque la plus étendue. — On les trouvera aux pages 323, 325, 327 et 329 de l'édition Dressel.

En résumé, dans deux des trois épîtres d'Ignace dont l'authenticité est le mieux établie, nous avons reconnu des réminiscences presque textuelles du quatrième évangile, surtout dans l'épître aux Romains. Elles sont peu nombreuses, parce qu'on a rigoureusement écarté toutes celles qui prêtaient au doute. Mais plus ce triage a été sévère, plus son résultat mérite d'être pris en considération. Voici ce résultat : L'épître aux Éphésiens et principalement l'épître aux Romains

[1] Reuss, Synopse des trois premiers évangiles, p. 621.

[2] Dressel, O. C., p. 134.

contiennent des réminiscences de l'évangile de Jean : comme elles ont été écrites au plus tard en 115, le quatrième évangile a été composé antérieurement à cette date.

D'ailleurs, outre ces ressemblances extérieures, il en est de bien plus profondes entre la théologie des épîtres d'Ignace et celle du quatrième évangile. Nous ne pouvons que renvoyer le lecteur, désireux de s'en assurer, à la démonstration que M. Michel Nicolas, adversaire de l'authenticité de l'évangile de Jean, en donne dans ses Études critiques sur le Nouveau Testament [1].

Polycarpe.

Au dire de Tertullien et de Jérôme, ce fut Jean lui-même qui l'éleva à la charge d'Ancien dans l'Église de Smyrne. Ce qui n'est pas douteux, c'est que Polycarpe ait été disciple immédiat de St. Jean. Ce fait est attesté par Irénée, disciple lui-même de Polycarpe, dans un passage célèbre de son épître au gnostique Florinus, passage qu'Eusèbe nous a conservé [2]. D'après ce témoignage, Polycarpe aurait moins cherché à être original qu'à reproduire fidèlement la tradition apostolique qu'il tenait des anciens auditeurs de Jésus. M. de Pressensé fait observer avec raison que la lettre de Polycarpe aux Philippiens est tout à fait conforme à l'idée qu'Irénée nous donne de lui [3]. Elle en appelle sans cesse au souvenir des apôtres et malgré sa brièveté l'on y compte environ quarante citations des divers écrits du Nouveau Testament. Il est vrai que l'authenticité en est contestée, et nous aurons à revenir sur cette question.

M. Scholten a essayé de nier que Polycarpe ait connu l'apôtre Jean : il lui a fallu pour cela déclarer apocryphe l'épître à Florinus [4]. — Voici ce que lui répond M. Renan : « Le fragment de l'épître d'Irénée à « Florinus qu'Eusèbe nous a conservé, est une des plus belles pages « de la littérature chrétienne au second siècle : Irénée n'y fait point « appel, comme dans la plupart des autres passages où il parle du sé- « jour de l'apôtre en Asie, à une tradition vague ; il retrace à Flori-

[1] M. Nicolas, Études critiques sur le N. T., p. 209 sqq.

[2] Eusèbe, H. E , livre V, 20.

[3] E. de Pressensé, O. C., tome II, p. 402.

[4] Hilgenfeld appelle cette tentative une « entreprise désespérée. » (Cité d'après Godet, O. C., 2e éd., tome I, p. 68.)

« nus des souvenirs d'enfance sur leur maître commun Polycarpe ; un « de ces souvenirs est que Polycarpe parlait souvent de ses relations « personnelles avec l'apôtre Jean. Les raisons alléguées par M. Scholten contre l'authenticité de l'épître à Florinus m'ont paru faibles. « Et d'abord, dans le livre *Contre les hérésies* [1], Irénée s'exprime presque de la même manière que dans la lettre à Florinus. La principale « objection de M. Scholten se tire de ce que, pour expliquer de telles « relations entre Jean et Polycarpe, il faut supposer à l'apôtre, à Polycarpe, à Irénée, une extraordinaire longévité. Je ne suis pas très-« frappé de cela. Jean peut n'être mort que vers l'an 80 ou 90. Irénée « écrivait vers 180. Irénée était donc à la même distance des dernières années de Jean que nous le sommes des dernières années de « Voltaire. Or, sans aucun miracle de longévité, notre confrère et ami « M. de Rémusat a parfaitement connu l'abbé Morellet, qui lui parlait longuement de Voltaire [2]. » A ces réflexions si justes ajoutons que le passage en question de l'épître à Florinus porte le cachet d'une inimitable authenticité. Que l'on relise par exemple la fin de la citation qu'en fait Eusèbe ; il sera difficile de ne pas y voir la naïve et fidèle reproduction d'un souvenir encore vivant chez Irénée ; la voici : « Je puis attester, en présence de Dieu, que si ce bienheureux et « apostolique vieillard [3] eût entendu quelque chose de semblable à tes « doctrines [4], il aurait bouché ses oreilles et se serait écrié selon sa « coutume : O bon Dieu, à quels temps m'as-tu réservé, pour que je « doive supporter de tels discours ! et il eût pris la fuite de l'endroit « où il les aurait ouïs. »

Il est donc prouvé par Irénée que Polycarpe a connu St. Jean. Cependant, aux théologiens qui n'admettent pas la réalité de cette relation, reste la ressource de nier, avec Keim [5], que le Jean que Polycarpe avait connu fût l'apôtre de ce nom. Il soutient qu'il s'agit du presbytre Jean. Mais cette objection ne subsiste pas devant les faits. Même en admettant que le presbytre ait existé, il est impossible qu'Irénée ait jamais confondu ces deux personnages, malgré l'identité de leurs noms. Car s'il est vrai que des nuages planent actuellement sur

[1] *Adv. hær.*, III, III, 4. Cf. Gaussen, Le Canon des saintes Écritures, tome I, p. 345.

[2] E. Renan, L'Antéchrist, appendice, p. 564 sqq. passim.

[3] Il s'agit de Polycarpe.

[4] Florinus était gnostique.

[5] Keim, Geschichte Jesu von Nazara, I, p. 161 sqq.; cité par Renan.

la personne mystérieuse du presbytre, parce que nous manquons de renseignements positifs et directs sur elle, il est certain que tel n'était pas le cas pour Irénée. S'il n'avait pas été parfaitement au clair sur cette question, il se serait tout simplement adressé à Polycarpe pour se tirer d'embarras : et qui, mieux que Polycarpe, pouvait savoir si le Jean qu'il avait connu était apôtre ou seulement presbytre ? Mais Irénée ne pouvait avoir aucun doute sur ce point, car il est inadmissible que son maître Polycarpe lui ait parlé de Jean d'une manière équivoque. — C'est commettre une inconcevable erreur que d'attribuer à des contemporains, bien plus, à des disciples immédiats, la moindre incertitude sur l'histoire respective et surtout sur la personne de l'apôtre et du presbytre. C'est transporter dans le cours des événements historiques les hésitations et les troubles que nous causent les lacunes ou les confusions de récits bien postérieurs à ces événements : c'est conclure à tort de notre ignorance à celle des témoins les mieux placés pour en être préservés ; c'est prétendre qu'on n'a jamais distingué nettement ce que l'éloignement ne nous permet plus de discerner avec précision [1].

Si l'on s'imagine être à l'abri de ce reproche en accordant qu'Irénée n'a pas confondu l'apôtre et le presbytre, mais en soutenant que dans son épître à Florinus il entend parler de ce dernier, l'expédient est fort précaire : les termes dont Irénée se sert pour relever le fait que Polycarpe a connu Jean, prouvent qu'il s'agit bien d'un apôtre, à tout le moins d'un témoin illustre de Jésus-Christ. Or, comme les partisans de l'existence d'un presbytre homonyme de l'apôtre n'ont pas encore essayé de démontrer que le presbytre ait été plus connu, plus illustre que l'apôtre, il faut bien reconnaître que quand Irénée parle de Jean, sans l'adjonction d'aucune épithète, comme « d'un témoin oculaire du Verbe de vie [2], » c'est l'apôtre qu'il a en vue. D'ailleurs Polycarpe, lorsqu'il se rendit à Rome pour défendre le rite oriental de la Pâque, allégua qu'il avait toujours célébré la Pâque de cette manière μετὰ Ἰωάννου τοῦ μαθητοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ λοιπῶν ἀποστόλων οἷς συνδιέτριψεν [3].

[1] La question du Presbytre sera reprise plus loin. — Voyez dans la deuxième édition de l'O. C. de Godet, tome I, p. 67, l'exposé des arguments de Keim et leur réfutation. — Voyez aussi Wabnitz, Revue théologique, 1870, p. 46.

[2] Expression textuelle de l'épître à Florinus.

[3] Irénée, Lettre au pape Victor, p. 341 du tome I de l'édition de Massuet, bénédiction de St.-Maur, Venise, 1734.

Une question beaucoup plus controversée est celle de la date de la mort de Polycarpe. Nul doute qu'il ait péri victime d'une persécution et qu'il ait subi le martyre à Smyrne avec un admirable héroïsme, à l'âge de quatre-vingt-six ans [1]. Mais ce qui jusqu'à présent a divisé les historiens, c'est la détermination de l'année de son martyre. Pearson, Dodwell, Cave, Lardner, etc., admettent la date de 147 ; Baratier et Stieren celle de 161 ; de Noris et Tillemont celle de 166 ; Scaliger, Gieseler et Néander celle de 167 ; Baronius, Ussérius, Le Nourry celle de 169 ; Petit celle de 175 ; Basnage celle de 178 [2]. — La fixation de cette année dépend en effet de la date assignée au proconsulat de Statius Quadratus, car c'est avec sa permission que Polycarpe fut traîné au bûcher par la populace. La majorité des critiques s'accordait à placer ce proconsulat sous le règne de Marc-Aurèle ; les autres, sous celui de son prédécesseur Antonin le Pieux. Or, un travail récent de M. Waddington, l'éminent archéologue, semble avoir définitivement tranché la question dans le sens de ces derniers ; il prouve par des arguments d'une précision irréfutable que le proconsulat de Quadratus doit être placé en 154-155 et que Polycarpe subit le martyre le samedi 23 février de l'an 155 [3].

Si l'on admet cette date, et il est difficile aujourd'hui de la contester, la vraisemblance des rapports de Polycarpe avec l'apôtre Jean se soutient beaucoup plus aisément encore que par le passé, puisqu'il faut reporter la date de sa naissance à l'an 68 ou 69 et que Jean peut

[1] C'est du moins ce que paraît signifier la parole de Polycarpe à ses bourreaux : « Voilà quatre-vingt-six ans que je sers Jésus-Christ, et il ne m'a fait aucun mal. Comment donc pourrais-je maudire mon roi qui m'a sauvé ? » Il est vrai qu'on l'a interprétée autrement, en appliquant ce nombre aux années que Polycarpe a réellement pu consacrer à Jésus-Christ. Dans ce cas, il serait mort presque centenaire. — Mais la première interprétation semble la plus naturelle.

[2] Cf. Hefele, O. C. Prolegom., p. LXVI.

[3] Waddington, Mémoire sur la Chronologie de la vie du rhéteur Aelius Aristide, p. 33-38, cité d'après B. Aubé, Histoire des persécutions de l'Église jusqu'à la fin des Antonins, p. 323 et 327. M. Aubé résume d'une manière très-intéressante les résultats essentiels du Mémoire de M. Waddington, dans une Note qu'il faut lire pour comprendre la précision rigoureuse des calculs de ce savant. — Conférez aussi E. Renan, l'Antéchrist, Appendice page 566, qui renvoie pour les travaux de M. Waddington aux Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, tome XXVI, 2e partie (1867), p. 232 sqq. et aux Fastes des provinces asiatiques (1872), 1re partie, p. 219-221.

très-bien avoir vécu jusqu'en 90 ou 95 et même davantage. — Mais une petite difficulté surgit : Eusèbe [1] dans son exposé de la Controverse pascale rapporte que Polycarpe se rendit à Rome pour y conférer avec le pape Anicet sur la question de la Pâque, qui divisait l'Église d'Asie et l'Église d'Occident. Le fait n'est guère discutable puisqu'Eusèbe reproduit à l'appui de son dire un passage formel du livre d'Irénée *Adversus hæreses*. « Or Anicet, dit M. Renan, devint évêque de Rome en l'an 154 au plus tôt. On est donc un peu serré pour trouver une place au voyage de Polycarpe. Les résultats de M. Waddington paraissant décisifs, s'il fallait, pour être conséquent à ces résultats, reculer un peu l'arrivée d'Anicet au pontificat, on ne devrait pas hésiter, vu surtout que les listes pontificales offrent un trouble à cet endroit, et que plusieurs listes mettent Anicet avant Pius [2]. »

M. Scholten objecte qu'un vieillard presque centenaire ne pouvait guère entreprendre un tel voyage, et cela dans un temps où il était plus pénible de voyager que de nos jours. — On peut lui répondre, d'abord, que Polycarpe n'avait pas plus de quatre-vingt cinq ans en 154, ce qui n'équivaut pas à l'âge d'un centenaire ; ensuite, avec M. Renan, que les voyages d'Éphèse ou de Smyrne à Rome étaient ce qu'il y avait de plus facile. Un négociant d'Hiérapolis nous apprend dans son épitaphe qu'il a fait soixante-douze fois le voyage d'Hiérapolis en Italie, en doublant le cap Malée ; ce négociant continua par conséquent ses traversées jusqu'à un âge aussi avancé que celui où Polycarpe fit son voyage de Rome [3].

Nous nous en tenons donc à la date de 155 assignée par M. Waddington pour la mort de Polycarpe, et à l'opinion traditionnelle sur la personne du Jean qu'il avait connu. Ces deux faits constituent par leurs conséquences une forte présomption en faveur de la haute antiquité du quatrième évangile. En effet, les plus récents adversaires de son authenticité proposent les dates suivantes pour sa composition :

Scholten 150, Hilgenfeld 130 à 140, Keim d'abord 100 à 117, puis plus récemment 130.

Toutes ces dates sont antérieures à celle de la mort de Polycarpe, de cinq, de quinze et vingt-cinq ans. Or, comment peut-on supposer un seul instant que du vivant d'un disciple immédiat de Saint Jean,

[1] Eusèbe, H. E. IV., ch. 13 et 14.

[2] E. Renan, l'Antéchrist, p. 566 et 567.

[3] Id., p. 567.

aussi connu que l'était Polycarpe, un faussaire ait osé composer un évangile en l'attribuant à l'apôtre ? Il n'entre pas dans le plan de ce travail de discuter en ce moment la possibilité psychologique et morale d'un faux de ce genre. Mais en se plaçant simplement au point de vue du bon sens, qui, mieux que la probité littéraire, peut revendiquer l'honneur d'être de toutes les époques, comment admettre une imprudence aussi enfantine ? L'auteur n'avait-il pas mille raisons de redouter l'écrasant désaveu que n'aurait pas manqué de lui infliger Polycarpe, non-seulement à titre de disciple de Jean, mais encore en sa qualité d'évêque de Smyrne, c'est-à-dire de l'une des sept Églises de cette Asie proconsulaire où l'apôtre Jean avait vécu, et auxquelles s'adresse le début de l'Apocalypse [1]. Et dans la supposition que cette perspective n'ait pas arrêté le faussaire auquel serait dû le quatrième évangile, comment expliquer qu'elle ne se soit pas réalisée, que Polycarpe, à défaut d'autre accusateur, n'ait pas énergiquement protesté ? Dira-t-on qu'il a pu ignorer l'existence de cet évangile ? Ce n'est admissible que si les dates proposées par Hilgenfeld et Keim sont trop anciennes, car l'intervalle de dix ou vingt ans qu'elles laissent entre la composition du quatrième évangile et la mort de Polycarpe est trop considérable pour autoriser une pareille supposition. Et si, comme le croit Scholten, l'apparition du livre n'a précédé cette mort que de peu d'années, la difficulté n'est pas vaincue mais seulement reculée : elle subsiste plus forte encore, si possible, comme on le verra par les témoignages d'Irénée [2]. — Dira-t-on que Polycarpe a pu dévoiler la fraude sans que sa protestation ait dépassé le cercle de son église ? C'est oublier le rôle qu'il jouait dans l'Église chrétienne, les relations qu'il entretenait avec d'autres évêques, la visite qu'il fit à Rome l'année d'avant son martyre pour y conférer avec Anicet sur la question de la Pâque qui divisait l'Église d'Orient et celle d'Occident. Or comme le quatrième évangile *paraît* donner tort aux Quartodécimans, Polycarpe, représentant de ce parti, aurait eu beau jeu contre les Occidentaux s'il avait su que cet évangile ne fût pas de Jean. Disciple

[1] Il est vrai que Lützelberger, et après lui Keim et Scholten ont contesté que l'apôtre ait séjourné en Asie Mineure. — L'examen de cette question sera l'objet d'un des chapitres suivants. (Voyez l'Appendice.)

[2] Nous ne parlons pas de la date de 170 adoptée par Baur. Elle est abandonnée par les critiques même les plus avancés : du reste les objections soulevées par les témoignages d'Irénée contre la date de 150 préférée par Scholten s'opposent *a fortiori* à la date de 170.

de l'apôtre, son désaveu l'eût fait rejeter, ou tout au moins les documents qui nous restent sur la Controverse pascale en auraient gardé des traces. Comme tel n'est pas le cas, il faut admettre, ou que le quatrième évangile était déjà universellement connu et accepté, par Polycarpe, disciple de Jean, comme par le reste de l'Église ; ou qu'il n'en était pas encore question, alternative insoutenable en face des témoignages d'Irénée.

Cette preuve en quelque sorte morale n'est pas la seule que Polycarpe fournisse aux défenseurs de l'authenticité du quatrième évangile. Nous avons déjà dit quelques mots de sa lettre aux Philippiens, sur laquelle il est temps de revenir pour examiner si c'est à bon droit qu'on la lui attribue et si son témoignage est valable dans le débat qui fait l'objet de cette étude.

L'épître de Polycarpe aux Philippiens est un des documents dont l'authenticité est la mieux établie, bien qu'elle ait été révoquée en doute par les Centuries de Magdebourg, Daillé, Schwegler, Baur et Hilgenfeld [1]. Elle est attestée non-seulement par son contenu, mais par les plus irrécusables garants : Irénée, disciple de Polycarpe, la cite sous son titre d'épître aux Philippiens, en l'attribuant à son maître et en lui décernant le plus grand éloge. Eusèbe également.

Le seul argument sérieux qui paraisse avoir déterminé quelques critiques à y voir une lettre apocryphe, est tiré d'un passage du chapitre XIII où Polycarpe semble parler d'Ignace comme vivant encore au moment où il écrit, alors qu'au chapitre IX il a fait allusion à son martyre. C'est à dessein que nous disons « semble parler, » car s'il est vrai que le texte latin montre expressément Ignace encore vivant, il n'est pas prouvé que le texte original grec, par malheur incomplétement conservé, ait eu le même sens. En effet, Hefele fait observer que la phrase latine : « *De ipso Ignatio, et de his, qui cum eo sunt, quod certius agnoveritis, significate,* » devait avoir en grec la forme suivante : καὶ περὶ Ἰγνατίου καὶ περὶ τῶν μετ' αὐτοῦ, qui ne signifiait nullement qu'Ignace fût encore en vie [2]. Ce qui donne à l'expression latine le sens du présent, c'est le seul mot « sunt » : or toutes les analogies permettent d'affirmer que le verbe substantif était sous-entendu dans le grec. C'est donc par erreur que l'interprète latin a mis au temps présent ce qui dans le texte était entendu au passé. Cette supposition

[1] Cf. Hefele, O. C. Prolegom., p. LXVII et Dressel, O. C. Prolegom., p. XXXVI.

[2] Hefele, O. C. Proleg., p. LXX.

n'a rien d'arbitraire, car il est impossible que l'auteur, dans la même épître et à quatre chapitres de distance, ait parlé d'Ignace comme d'un mort, puis comme d'un vivant.

Cette explication si plausible ne ferait le compte, ni de Daillé, ni de Schwegler, ni de Baur, ni d'Hilgenfeld, ni de Rumpf [1]. Il se trouve en effet que ce chapitre XIII mentionne l'existence des épîtres d'Ignace dont l'authenticité paraît à ces théologiens fort sujette à caution. Il n'en fallait pas davantage pour les décider à rejeter l'épître de Polycarpe comme apocryphe ou tout au moins comme irrémédiablement interpolée.

Bunsen et M. de Pressensé [2] ne croient pas non plus à l'intégrité de l'épître, pour un autre motif à la vérité puisqu'ils admettent l'authenticité de trois épîtres d'Ignace. Ils allèguent la contradiction des chapitres IX et XIII, que nous avons signalée plus haut, mais qui, encore une fois, n'est qu'apparente. M. de Pressensé, avec Ritschl, prend un moyen terme : il tient l'épître de Polycarpe pour authentique, mais il en élague les deux derniers chapitres comme une addition postérieure. Mais l'explication de Hefele permet de les conserver. D'ailleurs, à ceux qu'elle ne satisfait point, on pourrait demander si dans l'hypothèse de l'interpolation des deux derniers chapitres on ne se heurte pas à des difficultés bien autrement graves. Si ces deux chapitres ont été ajoutés après coup, c'est dans l'unique intention de rendre témoignage à l'authenticité des épîtres d'Ignace. Mais alors il y a lieu de s'étonner qu'elles ne soient pas désignées avec plus de précision : cette sage discrétion ne s'accorde guère avec la maladresse, ou plutôt avec l'ineptie que l'on attribue à l'interpolateur en lui faisant dire qu'Ignace est encore vivant, tandis que le chapitre IX parle de sa mort et que, mieux que personne, il doit connaître le martyre de l'évêque aux lettres duquel il veut assurer la garantie de Polycarpe.

M. Godet émet de son côté des réflexions qui viennent appuyer les nôtres : « Si les passages qui confirment l'authenticité des épîtres d'I-
« gnace doivent être rejetés comme des interpolations, comment au-
« cun exemplaire de la forme primitive ne se serait-il conservé dans
« l'Église ? Jérôme nous apprend que l'épître de Polycarpe commença
« à être lue publiquement dans les Églises immédiatement après la

[1] Rumpf, Revue de Strasbourg, 3e série, tome V, 1867, page 9.

[2] Bunsen, Ignatius und seine Zeit, p. 118 ; cité par E. de Pressensé, O. C., tome II, p. 403, note.

« mort de ce Père; comment dans ces conditions l'interpolation eût-
« elle pu se répandre dans les exemplaires dispersés ? De plus, comme
« le fait voir Zahn, privée de son rapport aux lettres d'Ignace, celle
« de Polycarpe devient sans objet. Il ne reste plus, pour la motiver,
« que l'infidélité d'un diacre de Philippes et de sa femme que Poly-
« carpe recommande à la clémence de l'Église. Eût-il écrit unique-
« ment pour cela [1] ? »

De tout cela nous concluons à l'authenticité et à l'intégrité de l'épître de Polycarpe aux Philippiens. — La fixation de la date de la composition est approximative : elle dépend en partie de la date qu'on assigne à la mort d'Ignace, date qui varie suivant les auteurs entre 107 et 115. Cependant, d'après les travaux les plus récents, il paraît prouvé que les Actes du martyre d'Ignace commettent une erreur en plaçant le martyre d'Ignace sous les consulats de Sura et de Sénécion, c'est-à-dire en 107, attendu que l'empereur Trajan n'est entré à Antioche pour la première fois depuis son avénement que le 7 janvier 114. Ignace aurait donc été mis à mort en l'an 115 [2].

Or le chapitre XIII de l'épître de Polycarpe montre qu'elle a été écrite peu de temps après le supplice d'Ignace, ce qui conduit à fixer l'année 116 environ pour date de la composition. Ce résultat est très-important par la valeur qu'il donne au témoignage de cette épître en faveur de l'authenticité de la première épître de Jean et par conséquent de celle du quatrième évangile. Il renverse absolument l'assertion suivante de M. Rumpf : « Polycarpe n'a pas écrit au commence-
« ment du deuxième siècle, — il était alors un tout jeune homme ! —
« mais beaucoup plus tard, vers le milieu ou même dans la seconde
« moitié du siècle, ce qui suffirait pour ôter à peu près toute impor-
« tance au témoignage que nous discutons, ce témoignage fût-il dix
« fois plus net et plus décisif qu'il ne l'est en réalité [3]. »

D'ailleurs il est bon de remarquer l'inexactitude de l'affirmation si tranchante que contient la parenthèse exclamative « il était alors un tout jeune homme ! » On a vu plus haut que Polycarpe est mort le samedi 23 février de l'an 155 à l'âge de quatre-vingt-six ans *au moins*. M. Waddington l'a prouvé avec la dernière évidence. Il était donc né

[1] Godet, O. C., 2e éd., tome I, p. 281.

[2] Cf. B. Aubé, Histoire des persécutions de l'Église, p. 238. — Voyez aussi Hefele, O. C. Proleg., page XLII.

[3] Rumpf, Revue de Strasbourg, art. cité, 1867, p. 10.

en 68 ou 69 : en 116 il avait donc quarante-sept ou quarante-huit ans, bel âge pour « un tout jeune homme. »

Rien n'empêche plus de procéder à l'examen de l'épître de Polycarpe. Conformément à la méthode que nous avons dû suivre, nous ne comparerons avec l'évangile ou la première épître de Jean que les passages signalés par Dressel et Hefele, en regrettant que le temps ne nous permette pas d'étudier la théologie de toute l'épître de Polycarpe au point de vue de ses rapports avec la théologie johannique. Qu'il soit pourtant permis d'enregistrer la déclaration peu suspecte de partialité, venant de M. Michel Nicolas, qui reconnaît « des traces « bien marquées de la théologie du quatrième évangile dans les épîtres « d'Ignace et de *Polycarpe*[1]. »

L'épître de Polycarpe aux Philippiens est très-courte et, nous l'avons vu déjà, malgré sa brièveté, l'on y compte environ quarante citations ou réminiscences de divers écrits du Nouveau Testament. Cependant aucune ne rappelle le quatrième évangile. — Les adversaires de l'authenticité de l'évangile de Jean n'ont pas manqué d'exploiter ce silence comme une preuve de postériorité. Nous nous contentons de rappeler ce que nous avons dit précédemment sur la valeur critique de l'*argumentum e silentio*. Elle dépend complétement du but que se proposait l'auteur de l'ouvrage en cause : or, comme Polycarpe en écrivant aux Philippiens ne leur faisait pas, ce semble, un cours d'histoire du Canon, conclure de son silence sur le quatrième évangile à l'inauthenticité de cet évangile, ce n'est plus « solliciter doucement les textes, » c'est-à-dire leur demander arbitrairement ce qu'ils n'ont pas, c'est pis encore : c'est prétendre que l'auteur ait écrit dans une intention, non-seulement qu'il n'a pas eue, mais même qu'il ne pouvait pas avoir. — « Pourquoi, dit à ce propos fort spirituellement M. « Godet, pourquoi chaque pasteur, dans chacun de ses sermons, ne « cite-t-il pas tous les écrits de ce Nouveau Testament qu'il a en « mains? Polycarpe admettait certainement, aussi bien qu'Irénée, « l'Apocalypse. Il ne la cite pas non plus. Peut-être, si nous possé- « dions quelques-unes des autres lettres qu'il avait adressées, d'après « Irénée, à diverses Églises, la première chose que nous y découvri- « rions serait une parole empruntée au quatrième évangile[2]. »

Nous croyons pour notre part que la perte de ces lettres et des citations de Jean qu'elles pouvaient contenir ne doit pas trop émouvoir

[1] M. Nicolas, Études critiques sur la Bible, Nouv. Test., p. 218.

[2] Godet, O. C., 2e édition, tome I, page 282.

les partisans de l'authenticité du quatrième évangile. Il en est de certains critiques comme des parents du mauvais riche de la parabole, lesquels, après avoir refusé d'écouter Moïse et les Prophètes, ne se seraient pas laissé persuader par la résurrection de quelqu'un des morts. — Baur et l'École de Tubingue en fournissent la preuve immédiate. La lettre de Polycarpe contient, en effet, une citation parfaitement reconnaissable de la première épître de Jean. Pour quiconque est convaincu comme nous que l'évangile et l'épître ont un seul et même auteur, il est évident que Polycarpe admettant l'authenticité de l'épître, admettait celle de l'évangile. Mais pour Baur et les rares théologiens qui nient cette identité d'auteur, l'argument ne porte pas. Il semble que Baur aurait pu se contenter de maintenir son assertion que l'épître est imitée de l'évangile, et passer outre. Mais

> «...deux sûretés valent mieux qu'une
> Et le trop en cela ne fut jamais perdu. »

Baur et Zeller n'ont voulu voir dans la ressemblance signalée entre un passage de la lettre de Polycarpe et un texte de la première épître de Jean qu'une coïncidence fortuite. Les deux auteurs auraient cité une maxime qui circulait dans l'Église sous cette forme stéréotypée. « Ne serait-il pas possible, dit Rumpf, que cette formule ait été « une sorte de *schibboleth* à l'usage des orthodoxes du second siècle, « et qu'ainsi elle ait été employée également par l'auteur que la tra« dition appelle Polycarpe et par celui qu'elle appelle Jean, sans que « nous pussions rien en conclure quant à l'âge relatif de ces deux au« teurs [1] ? »

Avec un tel procédé de discussion, il est parfaitement inutile d'examiner les écrits des Pères apostoliques ou de quel auteur que ce soit pour voir s'ils renferment des citations de l'épître ou de l'évangile de Jean. Quand les passages en cause n'offrent qu'une ressemblance incomplète, on s'écrie, souvent avec raison, que rien n'est prouvé. Sont-ils identiques, on répond : coïncidence fortuite ! Formule stéréotypée ! Schibboleth orthodoxe ! — Un document rend-il explicitement témoignage à l'authenticité de l'écrit discuté ? On hausse les épaules et dédaigneusement l'on riposte : Évidente interpolation ! Falsification maladroite ! — Tel ouvrage enfin est muet sur une question qu'il n'avait pas à traiter. Aussitôt : Lacune significative ! Éloquent silence !

[1] Rumpf, Revue de Strasbourg, art. cité, 1867, page 9.

— et l'on croit s'être montré savant impartial, critique indépendant, historien inaccessible aux préjugés et digne de confiance !

Mais nous n'avons pas encore rapporté le passage en question de la lettre de Polycarpe. Le voici tel qu'il se trouve au début du chapitre VII [1].

Πᾶς γὰρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν.

Conférez 1 Jean IV, versets 2 et 3 :

Πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἔστιν· καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου.

Le simple rapprochement de ces deux textes permet d'en constater l'étroite ressemblance, pour la forme comme pour le fond. Le passage de Jean contient, il est vrai, la même idée répétée sous deux formes, l'une positive, l'autre négative, et Polycarpe ne reproduit que la négative ; mais cette légère nuance n'autorise nullement à donner à la sentence de Polycarpe la priorité dans l'ordre des temps sur celle de Jean [2].

Volkmar, en effet, peu satisfait de l'opinion de Baur et de Zeller, ne nie pas, comme ces théologiens, que l'un des deux auteurs ait reproduit la pensée de l'autre : il reconnaît, au contraire, leur mutuelle dépendance. Mais au lieu de voir dans l'épître de Jean la source où Polycarpe a puisé, il renouvelle une hypothèse de Bretschneider et renverse le rapport : d'après lui, c'est l'auteur de l'écrit johannique, le pseudo-Jean, qui copie Polycarpe. Volkmar prétend prouver que la sentence sous forme négative a dû précéder dans l'ordre historique l'affirmation sous forme positive de l'épître de Jean : « Tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu en chair est de Dieu.» — Sans entrer dans le détail de cette discussion, où Riggenbach a si bien rétorqué les arguments de Volkmar et à laquelle nous renvoyons le lecteur [3], nous ferons observer que si Max Müller a pu dire avec raison que dans au-

[1] Dressel, O. C., page 385.

[2] Il ne faut pas s'étonner que le texte de Polycarpe ne renferme pas l'expression de Jean ἐκ τοῦ Θεοῦ ἔστιν. Cela tient à ce qu'il ne présente l'idée que sous forme négative. — Du reste, une ligne plus loin, Polycarpe en donne le pendant. « Celui qui ne confesse pas Jésus-Christ mort sur la croix, est du diable, ἐκ τοῦ διαβόλου ἔστιν.

[3] Riggenbach, Die Zeugnisse für das Evang. Johannis, p. 103 et 104.

cune langue du monde le pluriel n'existe avant le singulier [1], il n'est pas moins vrai que dans aucun cerveau humain la négation ne précède l'affirmation : avant de concevoir quelle idée que ce soit sous une forme négative, il faut qu'on l'ait conçue sous une forme positive : avant de dire comme les Docètes : Christ n'est pas venu en chair, il faut qu'on ait eu l'idée qu'il était venu en chair [2].

D'ailleurs, la première épître de Jean porte un cachet de réelle originalité : sans exagérer, comme M. Godet [3], le contraste qu'elle présente à cet égard avec l'épître de Polycarpe, il est malaisé de ne pas reconnaître que la lettre de l'Ancien de Smyrne le cède de beaucoup en originalité à celle de Jean. Le simple fait que les quatre ou cinq pages en comptent au moins quarante citations ou réminiscences du Nouveau Testament, montre assez où est le modèle et où la copie.

Nous avons déjà reproduit l'opinion de M. Rumpf sur le rapport des deux écrits de Jean et de Polycarpe. On se rappelle qu'il partage sur ce point l'opinion de Baur et de Zeller. Cependant sa confiance dans la valeur de cette hypothèse ne paraît pas très-bien assurée et il y ajoute comme en cas l'observation que voici : « A supposer même « que Polycarpe ait nécessairement emprunté cette formule à l'auteur « de la première épître johannique, que s'ensuit-il ? Que Polycarpe a « connu cette épître, nullement qu'il l'ait attribuée à Jean, ni qu'il « ait connu le quatrième évangile, postérieur en tout cas à cette pre« mière épître [4]. » Nous voilà loin de Baur, qui disait la première épître imitée de l'évangile, et cet « en tout cas » prouve à la louange de Rumpf, qu'il ne jure pas toujours *in verba magistri*. Mais ce n'est point la question : il s'agit en ce moment d'estimer le prix de cet argument nouveau : « Polycarpe a pu connaître la première épître de Jean sans l'attribuer à Jean. » — Quand des adversaires en sont réduits à de pareilles défaites, il y aurait peut-être charité à leur laisser cette maigre consolation, puisqu'ils s'en contentent. Et pourtant, comme Scholten lui-même ne craint pas de recourir à cette pitoyable défense, elle mérite un examen [5].

A vrai dire, on est embarrassé de réfuter de semblables assertions,

[1] Max Müller, Étude sur le Monothéisme sémitique.

[2] M. Réville écrivait en 1854 : « L'épître de Polycarpe cite expressément la première épître de Jean, et, pour nous, c'est comme s'il avait cité le quatrième évangile. » *Revue de Strasbourg*, 1re série, tome IX, p. 344.

[3] Godet, O. C., 2e éd., tome I, p. 282.

[4] Rumpf, *Revue de Strasbourg*, art. cité, 1867, p. 9.

[5] Scholten, *Revue de Strasbourg*, 3e série, 1864, p. 194.

qui ne sont pas même accompagnées de l'ombre d'une preuve, et qu'inspire seule la préoccupation systématique de rejeter tout fait favorable à la thèse de l'authenticité du quatrième évangile. Impossible de trouver dans les écrits des Pères la moindre trace d'un doute sur la personne de l'auteur, bien que l'épître n'indique point son nom. M. Reuss fait observer que comme elle a toujours passé pour être du même écrivain que le quatrième évangile, on l'attribuait à Jean par le fait même que le quatrième évangile était tenu pour œuvre de l'apôtre [1]. Mais, répondraient sans doute Scholten et Rumpf, Polycarpe, en admettant qu'il ait connu l'épître, pouvait très-bien ne pas connaître le quatrième évangile : et dans cette supposition, il ignorait précisément le seul argument qui plus tard a accrédité l'opinion traditionnelle de l'origine johannique de l'épître.

Ce raisonnement est plus spécieux que concluant : en effet, de deux choses l'une : ou Polycarpe attribuait l'épître à Jean, et dans ce cas l'authenticité du quatrième évangile est prouvée par le témoignage d'un disciple même de l'apôtre ; ou bien Polycarpe attribuait l'épître à un autre que Jean. Mais alors son opinion devait être celle des nombreux chrétiens avec lesquels il entretenait des relations en sa qualité d'Ancien de l'importante Église de Smyrne : et quand pour la première fois l'opinion qui est devenue traditionnelle se produisit au grand jour, elle dut rencontrer d'invincibles obstacles à se faire accepter de ces chrétiens qui pouvaient alléguer à l'appui de leur sentiment le témoignage de Polycarpe, disciple de l'apôtre Jean.

Au reste, on a vu tout à l'heure que Polycarpe, mort en 155, n'avait pu ignorer l'existence du quatrième évangile, que les critiques actuels les plus hardis reconnaissent dater d'avant 150 ou de 150 au plus tard.

Qu'on dise enfin à quel autre que l'apôtre Jean Polycarpe aurait pu attribuer l'épître. Si l'on répond : au presbytre Jean, c'est rendre à jamais inexplicable qu'Irénée, disciple de Polycarpe, ait été d'un autre avis que son maître sur ce point capital ; ou bien il faut en venir à l'expédient de Keim : il pense qu'Irénée s'est figuré *un peu volontairement* que le presbytre Jean, dont Polycarpe parlait comme de son maître, était l'apôtre de ce nom !

D'ailleurs, et nous ne savons trop ce qu'on pourrait répondre à ceci, quand bien même Scholten et Rumpf auraient raison, comme la lettre de Polycarpe a été écrite en l'an 116, la citation qu'elle fait de

[1] E. Reuss, Die Geschichte der heiligen Schriften N. T., 2. A., p. 217.

1 Jean IV, versets 2 et 3, prouve au moins que l'épître dite de Jean existait déjà vers 110. Dès lors on devrait expliquer comment le quatrième évangile, œuvre du même auteur, n'a été composé qu'en 150 (Scholten) ou 170 (Baur), surtout si l'on admet comme Baur que l'épître est imitée de l'évangile.

Quant à nous, nous résumons ainsi les résultats de notre étude sur Polycarpe :

1° Polycarpe, né vers 68 ou 69, a facilement pu connaître, et Irénée nous apprend qu'il a réellement connu l'apôtre Jean. L'hypothèse qui le fait disciple, non de l'apôtre mais du presbytre Jean, est inadmissible.

2° Il a subi le martyre à Smyrne, le 23 février 155, quelques mois après un voyage à Rome où il conféra avec l'évêque Anicet sur la question de la Pâque.

3° Si le quatrième évangile avait été composé en 130 (Keim), ou en 140 (Hilgenfeld), ou même en 150 (Scholten), Polycarpe, disciple de saint Jean, aurait certainement protesté contre l'admission de ce livre. Sa conscience lui aurait fait un devoir de révéler la fraude — et, dans ce cas, le retentissement de sa protestation eût été immense [1].

4° L'épître de Polycarpe aux Philippiens est authentique, y compris les chapitres XIII et XIV. Elle date de l'année 116 environ.

5° Le silence de l'épître de Polycarpe sur le quatrième évangile ne prouve rien contre l'authenticité de cet évangile.

6° L'épître de Polycarpe contient une citation parfaitement reconnaissable de la première épître de Jean.

7° Polycarpe, disciple de l'apôtre Jean, n'a pu attribuer la première épître de Jean qu'à cet apôtre. Le quatrième évangile et la première épître de Jean ayant un seul et même auteur, l'authenticité de l'évangile de Jean est donc indirectement mais solidement attestée par Polycarpe.

L'importance de ces résultats fera peut-être pardonner la longueur relative de cet article, puisque la valeur des témoignages externes dépend plus de leur poids que de leur nombre.

[1] D'ailleurs Irénée n'aurait pu admettre l'origine johannique du quatrième évangile si son maître Polycarpe ne lui en avait jamais parlé. — Ce point sera développé plus loin.

Papias.

Il semble singulier, à première vue, que Papias puisse donner lieu à de longues réflexions dans une étude comme celle-ci, puisqu'il ne nous reste aucun de ses ouvrages. Il a bien composé une λογίων κυριακῶν ἐξήγησις en cinq livres, mais elle s'est perdue, à l'exception de quelques fragments qu'en ont conservés Irénée, Eusèbe et deux ou trois autres auteurs. Cette perte est des plus regrettables pour l'histoire des origines de l'Église et de la littérature du Nouveau Testament. Que de précieux renseignements nous livrerait l'ouvrage de Papias, si jamais quelque heureux paléographe le retrouvait dans un de ces couvents de l'Orient qui recèlent encore dans leurs obscures bibliothèques tant de trésors ignorés! — En attendant le nouveau Tischendorf qui les confondra peut-être un jour par les résultats imprévus de sa découverte, les théologiens en sont réduits à avancer d'innombrables hypothèses qui se heurtent, se superposent ou s'enchevêtrent d'une manière presque inextricable, et dont les meilleures ont le défaut de ne satisfaire que quelques personnes.

Les détails de la vie de Papias sont rares et incertains [1]. On sait qu'il était évêque d'Hiérapolis au deuxième siècle. Irénée le classe parmi les plus anciens conducteurs de l'Église en l'appelant ἀρχαῖος ἀνὴρ et Ἰωάννου μὲν ἀκουστὴς, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος. — D'après la Chronique pascale, il subit le martyre à Pergame, à peu près à la même époque que Polycarpe à Smyrne. Or, on a vu plus haut qu'il faut modifier la date généralement admise pour la mort de Polycarpe, qui périt en 155, non pas sous Marc-Aurèle mais sous Antonin le Pieux : si donc le passage en question de la Chronique pascale est digne de créance quand il dit : Σὺν τῷ ἁγιῳ δὲ Πολυκάρπῳ καὶ ἄλλοι δ' ἀπὸ Φιλαδελφείας μάρτυροῦσιν ἐν Σμύρνῃ καὶ ἐν Περγάμῳ δὲ ἕτεροι ἐν οἷς ἦν καὶ Παπίας, c'est sous Antonin le Pieux qu'a été martyrisé Papias. Ce fut même avant le martyre de Polycarpe, c'est-à-dire avant le 23 février 155, s'il faut en croire le *Martyrium sancti Polycarpi*, car d'après ce récit Polycarpe fut la dernière grande victime de cette persécution.

Mais le fait même du martyre de Papias n'est pas certain. Eusèbe n'en parle pas, peut-être, il est vrai, à cause de son antipathie pour

[1] Voyez Herzog, Real-Encyklopædie, elfter Band, art. Papias.

l'évêque d'Hiérapolis dont il détestait le chiliasme. Au reste, il paraît aujourd'hui prouvé qu'on a fort exagéré l'étendue et la violence des persécutions d'Antonin le Pieux et de Marc-Aurèle. Le nombre des chrétiens qui subirent le martyre sous leur règne est très-restreint, et ils furent frappés, non par suite d'un édit promulgué partout et rigoureusement exécuté, mais tumultuairement, par des coups de fureur ou de caprice [1].

En tout cas, il est permis d'inférer de l'assertion de la Chronique pascale que Papias mourut vers 155, de mort naturelle ou violente, peu importe. — On ne possède aucun témoignage sur l'époque de sa naissance, mais il fut certainement contemporain de Polycarpe comme l'affirme Irénée en le disant Ἰωάννου μὲν ἀκουστὴς, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος. Nous aurons du reste à analyser plus loin cette indication.

Mais avant d'aborder les différentes questions qui se rattachent à Papias comme à leur centre et dont les conclusions ont toutes de l'importance au point de vue de l'authenticité du quatrième évangile, il convient de réduire à sa juste valeur l'objection le plus directement en rapport avec notre sujet. Cette objection n'est, une fois de plus, que l'éternel *argumentum e silentio*.

« Papias, dit-on, disciple de Jean s'il faut en croire Irénée, ne parle pas du quatrième évangile : preuve de l'inauthenticité de ce dernier livre. » Ainsi Zeller affirme que « le silence de Papias fournira toujours « une forte preuve contre l'authenticité du quatrième évangile [2].» — Il faut au contraire espérer que les théologiens à venir se montreront plus difficiles dans le choix de leurs arguments et qu'ils laisseront à leurs devanciers l'honneur d'avoir su tirer tant de choses de rien.

On va juger de la valeur de l'*argumentum e silentio* dans le cas présent. « L'assertion de Zeller, dit Riggenbach, ne repose pas sur un « simple mais sur un double *argumentum e silentio :*

« 1° Eusèbe n'a rien rapporté de Papias sur l'évangile de Jean : donc « l'ouvrage de Papias ne contenait ni citation de cet évangile ni té- « moignage sur lui.

« 2° Papias n'a rien dit de cet évangile, ni rien cité de son con- « tenu : donc il ne le connaissait pas, ou tout au moins ne l'approu- « vait pas [3]. »

[1] Voyez B. Aubé, Histoire des persécutions, etc., p. 341, 388 et *passim*.

[2] « Das Schweigen des Papias wird fortwährend einen starken Beweis gegen die Authentie dieses Evangeliums abgeben. » (Cité d'après Riggenbach, die Zeugnisse, etc., p. 107.)

[3] Riggenbach, O. C., p. 107.

« Simple, cet argument est déjà dangereux, dit M. Godet. Combien « plus double ! » En effet :

Est-il légitime de conclure du silence d'Eusèbe que Papias ne parlait pas du quatrième évangile ?

Telle est la première question que soulève l'emploi de « l'argument du double silence. » — Pour y répondre, il suffit de constater les faits suivants :

1° Eusèbe se tait absolument sur les déclarations de Papias en faveur de l'Apocalypse, bien que nous en possédions plusieurs.

En effet, deux auteurs du cinquième siècle, Andreas et Arethas de Césarée, qui ont commenté l'Apocalypse, attestent formellement que Papias l'a connue. L'un d'eux, Andreas, cite même dans son Commentaire une explication de Papias à propos du passage Apocalypse XII, verset 7 sqq. [1] Le silence d'Eusèbe s'explique très-facilement par son antipathie pour le chiliasme qui puisait ses meilleurs arguments dans l'Apocalypse. Il est vrai qu'en historien impartial qu'il est d'ordinaire, il aurait dû consigner dans son livre le témoignage de Papias, puisque, on le verra tout à l'heure, il avait pour but de rapporter *tout ce qui a été dit* par les écrivains ecclésiastiques sur les écrits du Nouveau Testament qui n'étaient pas universellement reçus de son temps, donc aussi sur l'Apocalypse.

Mais cet exemple prouve néanmoins que le silence d'Eusèbe sur un témoignage de Papias ne signifie point qu'il n'en ait pas trouvé dans l'ouvrage de Papias.

2° Prétendre qu'Eusèbe aurait dû citer le témoignage de Papias sur le quatrième évangile si Papias en avait laissé, c'est tout simplement s'insurger contre la méthode qu'Eusèbe avait choisie. Libre à chacun de la juger mauvaise, libre surtout aux théologiens d'en regretter les conséquences au point de vue de l'histoire du Canon, mais il faut bien le reconnaître, la méthode d'Eusèbe exclut formellement tout raisonnement fondé sur son silence au sujet des livres du Nouveau Testament universellement reçus de son temps. Eusèbe expose lui-même son dessein dans les termes suivants :

Προϊούσης δὲ τῆς ἱστορίας προύργου ποιήσομαι σὺν ταῖς διαδοχαῖς ὑποσημήνασθαι τίνες τῶν κατὰ χρόνους ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων ὁποίαις κέχρηνται τῶν ἀντιλεγομένων, τίνα τε περὶ τῶν ἐνδιαθήκων καὶ ὁμολογουμένων γραφῶν, καὶ ὅσα περὶ τῶν μὴ τοιούτων αὐτοῖς εἴρηται [2].

[1] Voyez A. Réville, *Revue de Strasbourg*, 1re série, vol. IX, 1854, p. 335.

[2] Eusèbe, H. E., livre III, chap. 3, 3, page 84 de l'édition Dindorf.

Ainsi, il veut signaler quels écrivains ecclésiastiques se sont servis des livres contestés, et desquels ils ont fait usage ; puis *quelques-unes des choses* (τινά) qui ont été dites sur les écrits du Nouveau Testament universellement reçus, et *tout ce qui* a été dit (ὅσα) sur ceux qui ne sont pas tels. A l'égard des Homologoumènes, Eusèbe ne visait donc nullement à être complet, et comme l'authenticité du quatrième évangile était universellement admise de son temps, par lui tout le premier, on ne voit pas trop par quelle nécessité il se serait départi pour ce livre de sa manière habituelle. « Dans certains cas seulement, fait « observer M. Godet, lorsqu'il y avait quelque chose de *remarquable* « à citer sur le compte des Homologoumènes, Eusèbe se réservait « d'en parler, comme l'indique l'expression : *quelques-unes des choses* « qui ont été dites sur eux : c'est ainsi qu'il en use à l'égard de Mat- « thieu et de Marc ; puis pareillement à l'égard de 1 Pierre et de « 1 Jean, qu'il importait de mettre à part des autres épîtres catholi- « ques [1]. Par rapport aux *antilégomènes*, au contraire, il se proposait « de ne rien omettre. — Après une telle explication, son procédé à « l'égard des citations de Jean qui pouvaient se trouver chez Papias, « conserve-t-il rien de suspect ? Ce qui serait louche ou même décidé- « ment de mauvais aloi, ce serait le silence qu'Eusèbe se serait permis « de garder sur un fait aussi extraordinaire qu'aurait dû l'être à ses « yeux l'absence de toute allusion à l'évangile de Jean chez un écri- « vain tel que Papias. Il nous serait réellement impossible d'absoudre « Eusèbe du reproche de mauvaise foi, si en face d'un pareil silence il « eût pu affirmer pleinement, comme il ne cesse de le faire, l'homolo- « gouménat absolu du quatrième évangile. Somme toute, il est certai- « nement plus facile d'expliquer le silence d'Eusèbe sur les citations « de Jean chez Papias, si elles existaient, que son silence sur l'ab- « sence complète de pareilles citations, si elles eussent manqué tota- « lement [2]. »

Nous avons reproduit tout au long ces réflexions de M. Godet qui sont très-justes pour la plupart. Cependant, nous ne souscrivons pas sans réserve à la condamnation qu'il prononcerait sur Eusèbe en tant

[1] M. Godet ne dit pas pourquoi cette distinction importait à Eusèbe, mais il entend sans doute par là qu'Eusèbe devait tenir à séparer la cause de 1 Pierre et de 1 Jean de celle de 2 Pierre et des deux petites épîtres attribuées à Jean. Dans ce cas, M. Godet, en parlant « des autres épîtres catholiques, » désigne 2 Pierre et 2 et 3 Jean, mais non point l'épître de Jacques ni celle de Jude.

[2] Godet, O. C., 2e éd., p. 284 et 285.

qu'historien dans le cas où Papias n'aurait rien dit dans son livre du quatrième évangile, car M. Godet n'a pas prouvé que l'*argumentum e silentio* fît autant d'impression sur Eusèbe, en matière d'authenticité, que sur nos modernes hypercritiques. — D'autre part, nous éprouverions moins de scrupules que le savant professeur de Neuchâtel à douter de la constante impartialité d'Eusèbe, puisque les opinions théologiques de l'évêque lui ont fait oublier ses devoirs d'historien au moins dans une circonstance, à savoir, comme on l'a vu plus haut, quand il a parlé de l'Apocalypse.

C'est donc à un autre point de vue que nous reprenons l'argumentation de M. Godet.

Oui, le silence d'Eusèbe sur les citations de Jean chez Papias, si elles existaient, serait plus facile à expliquer que son silence sur l'absence complète de pareilles citations, si elles eussent manqué totalement ! Mais ce n'est point parce que l'absence de ces citations eût inspiré à Eusèbe des doutes sur l'authenticité du quatrième évangile, qui n'était contestée par personne ; c'est parce qu'Eusèbe, si mal disposé pour le chiliaste Papias qu'il le traite quelque part fort cavalièrement « *d'imbécile* [1] » n'eût sans doute pas manqué de voir dans l'absence de telles citations la preuve que Papias n'avait pas connu le quatrième évangile : et loin d'en conclure à l'inauthenticité de l'évangile, puisque la pensée ne pouvait lui en venir, il aurait triomphé de l'ignorance de Papias et prétendu bien plus hardiment qu'il ne l'a fait au chapitre XXXIX du III[e] livre de son Histoire, que Papias n'avait jamais connu personnellement d'apôtre et en particulier l'apôtre Jean. S'il n'a pas usé de cet argument, c'est que Papias dans son ouvrage devait citer le quatrième évangile ou en parler.

Qu'on ne s'y trompe pas ! Notre argumentation est à la vérité fondée sur le silence d'Eusèbe, et l'*argumentum e silentio* ne vaut pas une attestation positive, nous l'avons reconnu cent fois. Mais qu'on veuille bien observer que c'est pour répondre à un argument de ce genre que nous avons avancé le nôtre, et que le nôtre est beaucoup plus plausible. Ce n'est pas une supposition sans autre fondement que le besoin

[1] Eusèbe, H. E., III, 39, 13 : σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν. — C'est pure boutade de la part d'Eusèbe, car trois chapitres plus haut il appelle Papias ἀνὴρ τὰ πάντα ὅ τι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων (H. E., III, 36, 2).— Il est vrai que plusieurs critiques croient cet éloge interpolé (Bleek, par exemple, et Steitz, Encyclopédie d'Herzog, vol. XI, article Papias, p. 85). Nous verrons plus loin ce qu'il en faut penser.

de défendre notre thèse ; car notre raisonnement s'appuie sur deux faits positifs : le premier, qu'Eusèbe n'aimait pas Papias et cherchait à le prendre en faute ; le second, qu'Eusèbe a nié que Papias eût connu l'apôtre Jean, et a prétendu prouver, à tort ou à raison, que le Jean dont Papias fut l'ἀκουστὴς était un presbytre homonyme de l'apôtre. Si Papias n'avait pas cité l'évangile de Jean, il saute aux yeux qu'Eusèbe se fût emparé du fait pour étayer son hypothèse.

Rappelons du reste qu'en parlant de l'*argumentum e silentio* comme d'un argument souvent précaire, nous avons réservé certains cas où il est parfaitement valable et donné des exemples à l'appui. Or tout concourt à prouver que dans la circonstance présente l'argument est légitime, et, à notre avis du moins, très-probant.

D'ailleurs, encore une fois, Eusèbe n'a voulu rapporter que *quelques-unes* des choses qui ont été dites sur les écrits du Nouveau Testament universellement reçus : non-seulement il le déclare formellement, mais rien n'est plus facile que de vérifier directement que telle a été sa méthode. Ainsi Eusèbe connaissait et employait l'épître de Polycarpe aux Philippiens : il en parle avec éloge au chapitre XIV du IV^e^ livre de son Histoire. Or, on a vu que malgré sa brièveté, la lettre de Polycarpe compte environ quarante citations et réminiscences de divers écrits du Nouveau Testament, dont plusieurs reproduisent textuellement des passages des épîtres de Paul en les rapportant expressément à Paul. Eh bien, remarque M. Riggenbach, Eusèbe ne relève dans l'épître de Polycarpe que les citations de la première épître de Pierre et ne dit pas un seul mot des autres, ni de celles des Synoptiques, ni de celles des lettres de Paul [1]. Pourquoi ce silence ? Simplement parce que l'authenticité de ces lettres n'avait nul besoin d'être constatée [2].

Une dernière observation sur ce point : On conclut du silence d'Eusèbe que Papias ne parlait pas du quatrième évangile ? Dans ce cas, on est tout aussi fondé à dire : Eusèbe ne reproduit aucun passage de Papias relatif à l'évangile de Luc, donc Papias ne parlait pas du troisième évangile. Mais nul n'a entrepris de soutenir une proposition aussi hasardée, et moins encore d'en déduire que Papias ne connaissait pas l'évangile de Luc. Eh bien, cette conséquence qu'on trouverait absurde, appliquée au troisième évangile, on ne craint pas de la tenir pour logique quand il s'agit du quatrième.

[1] Riggenbach, Die Zeugnisse, etc., p. 108.

[2] Godet, O. C., 2^e^ édition, tome I, p. 284.

Ceci conduit à la seconde question que soulève « l'argument du double silence. » Nous venons de répondre à la première en montrant qu'on n'a pas le droit d'inférer du silence d'Eusèbe que Papias ne parlait pas du quatrième évangile, et que si le silence d'Eusèbe prouve quelque chose, c'est, au contraire, que Papias a employé l'évangile de Jean. Par conséquent « l'argument du double silence » croule par la base.— Néanmoins, admettons pour un instant que le silence d'Eusèbe sur les témoignages rendus par l'ouvrage de Papias à l'authenticité du quatrième évangile ait réellement eu pour cause l'absence de tout témoignage de ce genre : même alors, c'est-à-dire même si Papias ne parlait pas dans sa λογίων κυριακῶν ἐξήγησις de l'évangile de Jean, il est faux que le silence de Papias soit une preuve de l'inauthenticité de cet évangile. — Ce point sera moins facile à établir que le précédent, précisément parce que nous concédons provisoirement que Papias n'a pas parlé du quatrième évangile, tandis que le contraire seul est vrai.

Mais enfin, que sait-on du livre de Papias ? de sa date ? de son objet ?

Quant à la date, on en est réduit à de pures conjectures. On sait que la date de 163, généralement adoptée pour la mort de Papias, doit être rectifiée et remplacée par celle de 154 ou 155. On sait aussi que Papias fut l'ami et le contemporain de Polycarpe, lequel était né en 68 ou 69 et périt en 155. Dès lors, rien n'empêche d'admettre que Papias soit né, comme l'évêque de Smyrne, vers l'an 68, peut-être même plus tôt : or les défenseurs de l'authenticité du quatrième évangile s'accordent généralement à en placer la composition entre 80 et 100, de préférence vers la fin du premier siècle, en 96 environ [1]. A cette époque, Papias pouvait avoir 28 ou 30 ans et était assez mûr pour composer sa λογίων κυριακῶν ἐξήγησις. C'est une hypothèse, il est vrai, mais qui n'a rien d'improbable et par laquelle on pourrait s'expliquer qu'il n'eût pas parlé de l'évangile de Jean.— D'ailleurs beaucoup des adversaires de l'authenticité de cet évangile soutiennent que c'est par suite d'une confusion de personnes que Papias est regardé comme disciple de l'apôtre Jean, et qu'en réalité c'est du presbytre qu'il aurait été l'auditeur. Nous ne nous prononçons pas, pour le moment, sur cette question : mais dans l'hypothèse, il serait encore plus

[1] Ce qui est certain, c'est que l'évangile de Jean n'a commencé à circuler qu'après la mort de l'apôtre, puisque jamais il n'a été séparé de son Appendice et que le contenu de cet Appendice implique que l'apôtre n'est plus en vie.

facile de comprendre que Papias eût ignoré l'évangile de Jean jusqu'après la composition de son ἐξήγησις ; et tous les adversaires de l'authenticité du quatrième évangile qui nient les rapports de Papias avec l'apôtre, doivent s'interdire d'arguer du silence supposé de l'évêque d'Hiérapolis sur cet évangile.

Ensuite, que sait-on du *but* que poursuivait Papias en écrivant son livre ? Ne pouvait-il pas, à la rigueur, connaître l'évangile de Jean, et pourtant, étant données les circonstances où il écrivait, n'avoir pas l'occasion d'en parler ? Nous pensons, on le sait, qu'il en a fait mention, mais le contraire serait-il prouvé que dans l'ignorance où l'on est du plan, de la matière et de l'objet du livre de Papias, on n'aurait pas le droit d'en conclure à l'inauthenticité du quatrième évangile. — Eusèbe nous a conservé des témoignages explicites de Papias en faveur des évangiles de Matthieu et de Marc. « Mais, dit Bleek, on « ignore absolument à quel propos Papias donnait ces renseignements « sur les deux premiers évangélistes : par conséquent, on ne peut pas « savoir si son dessein l'aurait amené à parler de l'apôtre Jean, dans « le cas où il aurait connu son évangile [1]. »

Ainsi le prétendu silence de Papias pourrait s'expliquer, s'il était réel, soit par la date, soit par la nature de son ouvrage ; et ce ne sont là que deux des innombrables causes que peut avoir le silence d'un auteur ! — Donc, tant qu'on n'aura pas établi que Papias a composé son ouvrage plusieurs années après le commencement du IIe siècle et que forcément il aurait dû faire usage du quatrième évangile s'il l'avait connu, il ne servira de rien de supposer qu'il n'en a pas parlé, et nous ne nous arrêterons pas davantage à examiner « l'argument du double silence. » En effet, des deux silences, le premier, celui d'Eusèbe, est réel, mais prouve précisément la thèse contraire à celle de nos adversaires ; le second, celui de Papias, est supposé ; mais serait-il certain qu'on n'en pourrait rien arguer.

Mais c'est assez longtemps garder la défensive. Il a été suffisamment répondu aux objections négatives pour qu'il soit permis de passer à l'argumentation positive. — Jusqu'ici nous avons raisonné sur cette prémisse incontestable qu'Eusèbe ne rapporte aucune parole de Papias sur le quatrième évangile. Mais il n'en est pas de même pour la première épître de Jean. Eusèbe déclare en effet que « *Papias se servait de témoignages tirés de la première épître de St. Jean* [2]. »

[1] Bleek, *Bulletin théologique*, 1864, p. 171.

[2] Eusèbe, H. E., III, chap. 39.

Voilà qui est clair, ce semble, et comme l'épître est du même auteur que l'évangile, probant en faveur de l'évangile. — Mais on ne s'embarrasse pas pour si peu et l'on multiplie les réponses pour se tirer d'affaire. Reste à savoir si la valeur de ces réponses est en rapport avec leur nombre. Écoutons Scholten :

« Eusèbe rapporte que Papias cite des passages de la première épî-
« tre de Jean. Mais cela signifie-t-il autre chose que ceci, savoir
« qu'Eusèbe avait cru trouver de la ressemblance entre quelques pas-
« sages de Papias et quelques passages de l'épître ? Ne le voyons-nous
« pas (IV, 14) proposer comme citation de 1 Pierre tel passage de l'é-
« pître de Polycarpe qui n'a qu'une ressemblance de mots avec cette
« épître ? N'oublions pas qu'au temps de Papias on ne faisait pas en-
« core de citations proprement dites. L'allégation d'Eusèbe ne prouve
« donc nullement que Papias ait attribué cette épître, et, avec elle,
« l'évangile à l'apôtre Jean [1]. »

La défaite peut paraître ingénieuse, mais que vaut-elle ? D'un côté c'est Eusèbe qui, le livre de Papias à la main, constate qu'il s'y trouve non pas *une* mais *des* citations de 1 Jean. Il le fait dans l'intention formelle d'en montrer l'authenticité : c'est dire qu'il n'agit pas à la légère, puisque, de son temps, le premier venu pouvait vérifier son assertion.

D'autre part, c'est M. Scholten qui ne connaît des cinq livres dont se composait l'ouvrage de Papias que quelques lignes et qui rejette l'assertion d'Eusèbe sous prétexte qu'elle peut être erronée et qu'elle ne signifie qu'une chose, savoir qu'Eusèbe avait cru trouver une ressemblance. — Mais désormais, quel témoignage sera tenu pour valable ? Car enfin le témoin le plus véridique et le plus sûr ne rapporte jamais que ce qu'il a cru voir ! — C'est que, réplique M. Scholten, Eusèbe s'est trompé ailleurs « en proposant comme citation de 1 Pierre tel passage de l'épître de Polycarpe qui n'a qu'une ressemblance de mots avec cette épître. »

Ce serait vrai que cela ne prouverait qu'un point, savoir qu'Eusèbe n'était pas infaillible, mais nullement qu'il s'est trompé toutes les fois qu'il a vu dans les écrits des Pères apostoliques des citations du Nouveau Testament.— Mais il est *absolument faux* qu'au chapitre indiqué par M. Scholten (IV, 14) ou ailleurs :

1° Eusèbe ait proposé comme citation de 1 Pierre un passage quel-

[1] Scholten, *Revue de Strasbourg*, 3e série, 1864, p. 194.

conque de l'épître de Polycarpe qui n'a qu'une ressemblance de mots avec l'épître apostolique.

2° Qu'il se soit trompé en voyant des citations de 1 Pierre dans l'épître de Polycarpe.

Que dit Eusèbe? « Polycarpe, dans sa lettre aux Philippiens, cite « certains passages empruntés à la première épître de Pierre [1]. »

Les expressions de M. Scholten sont donc fort malheureuses, car le lecteur auquel ne vient pas l'idée de vérifier son assertion par le texte d'Eusèbe, demeure convaincu qu'Eusèbe a réellement « proposé comme citation de 1 Pierre *tel passage* de l'épître de Polycarpe, » ce qui est *matériellement faux*.

M. Scholten devait dire pour être exact : Eusèbe prétend trouver des citations de 1 Pierre dans la lettre de Polycarpe, mais mon avis est que ces prétendues citations n'offrent qu'une ressemblance de mots avec l'épître de Pierre. — Encore cette opinion mériterait-elle vérification ; mais du moins M. Scholten n'aurait pas induit ses lecteurs dans une erreur matérielle.— D'ailleurs, nous prouvons en note que la lettre de Polycarpe cite réellement celle de Pierre et qu'Eusèbe ne s'est pas trompé en l'affirmant [2]. Par conséquent, l'argumen-

[1] Voici le texte d'Eusèbe : ὁ γέ τοι Πολύκαρπος ἐν τῇ δηλωθείσῃ πρὸς Φιλιππησίους αὐτοῦ γραφῇ φερομένῃ εἰς δεῦρο κέχρηταί τισι μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Πέτρου προτέρας ἐπιστολῆς (H. E., IV, 14, 9, page 153 de l'édition Dindorf).

[2] Épître de Polycarpe aux Philippiens.

Chapitre I	1 Pierre I, v. 8.
Εἰς ὃν οὐκ ἰδόντες πιστεύετε, πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ.	Ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε, εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ.

Dans ces deux passages il s'agit de Jésus-Christ.

Chapitre II	1 Pierre I, v. 13.
Διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας ὑμῶν, δουλεύσατε τῷ Θεῷ ἐν φόβῳ καὶ ἀληθείᾳ....	Διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμων, ἐλπίσατε....
	1 Pierre I, v. 21.
πιστεύσαντες εἰς τὸν ἐγείραντα τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐκ νέκρων, καὶ δόντα αὐτῷ δόξαν....t	δι' ὑμᾶς τοὺς δι' αὐτοῦ πιστοὺς εἰς Θεὸν τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόξαν αὐτῷ (Χριστῷ) δόντα.
	1 Pierre III, v. 9.
μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ, ἢ λοιδορανὶ ἀντὶ λοιδορίας.	Μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ, ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας.

Conférez aussi chapitre V avec 1 Pierre II, v. 11.

» chapitre VII avec 1 Pierre IV, v. 7.

Chapitre VIII.	1 Pierre II, v. 24 et 22.
Χριστὸς Ἰησοῦς, ὃς ἀνήνεγκεν ἡμῶν τὰς	24 ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν

tation de M. Scholten va contre son but, et quand Eusèbe affirme que Papias cite la première épître de Jean, rien n'autorise à douter de son affirmation.

Il reste à nos adversaires la ressource de dire que Papias a pu connaître la première épître de Jean sans l'attribuer à l'apôtre, mais il est superflu de réfuter de nouveau cette assertion dont on a montré précédemment l'inanité.

Le témoignage d'Eusèbe est si embarrassant pour les adversaires de l'authenticité de 1 Jean et du quatrième évangile, que pour échapper aux conséquences qui s'en déduisent, Zeller a recouru à un expédient non moins malheureux que celui de Scholten. Il se demande si ce n'était pas l'auteur de la première épître de Jean qui avait puisé dans Papias [1] !

Déjà Volkmar, on s'en souvient, pour expliquer que l'épître de Polycarpe contienne une citation de 1 Jean, renversait le rapport de dépendance et prétendait que c'était le pseudo-Jean qui citait Polycarpe. Le voici maintenant qui cite Papias ! — En vérité on excuse presque la pauvre explication de M. Scholten, et l'on comprend qu'il ait préféré tout au monde à celle de Zeller [2].

Ce n'est pas tout : il a été dit tout à l'heure qu'Eusèbe ne rapporte aucune parole de Papias sur le quatrième évangile : le fait est certain. Mais dans les courts fragments qui restent de Papias, plusieurs théologiens après M. Steitz croient découvrir des traces de l'emploi de l'évangile de Jean. — Nous empruntons à M. Godet l'exposition de ce point : « Dans l'énumération des apôtres et des disciples immédiats de Jésus qu'Eusèbe nous a conservée, Papias nomme André en tête ; puis Pierre, Philippe, Thomas ; ensuite Jacques, Jean et Matthieu ; enfin il indique deux disciples du Seigneur, qui n'étaient pas apôtres, Aristion et le presbytre Jean. Or, André est nommé une seule fois dans la narration synoptique ; et il est placé à la suite de Pierre (Matthieu IV, 18 ; Marc I, 16) ; lorsqu'il est mentionné encore une fois

ἁμαρτίας τῷ ἰδίῳ σώματι ἐπὶ τὸ ξύλον, ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ.

ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον.. ... [22] ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ.

En vérité, M. Scholten ne peut pas avoir lu sérieusement l'épître de Polycarpe s'il croit réellement que la première épître de Pierre n'y est pas citée.

[1] Cité d'après Godet, O. C., 1re édition, tome I, page 33, note.

[2] Il est inutile de réfuter une seconde fois cet argument. L'originalité de la première épître de Jean y suffit à elle seule.

dans les catalogues apostoliques (Matth. X, 2 ; Marc III, 17), il l'est de nouveau après Pierre, et même chez Marc après Jacques et Jean. Or l'on sait que c'est lui, au contraire, qui, dans le quatrième évangile, joue le rôle principal, comme premier disciple de Jésus, et auquel est due la conversion de Pierre et des autres disciples. Quant à Philippe et Thomas, ils ne paraissent pas même une fois sur la scène dans toute l'histoire synoptique ; mais ils jouent, en échange, ainsi qu'André, un rôle saillant dans la narration du quatrième évangile... Et ce sont précisément ces apôtres-là que Papias mentionne de préférence avec Simon-Pierre ! Ce n'est pas tout : l'*ordre* dans lequel tous ces apôtres sont énumérés chez Papias, n'est pas moins significatif. Les trois premiers apôtres désignés chez lui sont précisément les trois premiers disciples nommément désignés dans le récit johannique (chap. I) : André, Pierre, Philippe ; et ils le sont justement dans l'ordre dans lequel ils apparaissent dans le récit de Jean (v. 41, 42, 44). Voilà ce qui explique l'antéposition d'André par rapport à Pierre qui nous frappait tout à l'heure ; car elle est contraire à tous les précédents offerts par les synoptiques. Après ces trois apôtres, Papias en indique deux que notre évangile, il est vrai, ne *nomme* pas, par une raison toute particulière, Jacques et Jean, mais qui sont néanmoins indiqués dans le récit, l'un comme *le disciple que Jésus aimait ;* l'autre I, 41 et peut-être XVIII, v. 15 ; tous deux en tout cas XXI, v. 2, sous le nom des *fils de Zébédée*. On se demande seulement pourquoi Jean est placé par Papias après Jacques. C'est peut-être afin de le rapprocher de Matthieu, avec qui il a en commun le titre d'*évangéliste.*

Un fait paraît constaté : c'est que l'intuition que possédait Papias de l'histoire évangélique s'était formée sous l'influence du récit johannique beaucoup plutôt que sous celle des narrations synoptiques. Et l'on prétendrait encore que Papias n'a pas *connu* ou *reconnu* le quatrième évangile [1] ! »

On ne saurait nier que toutes ces remarques sont à tout le moins très-spécieuses et qu'elles se fondent sur des observations bien plus positives que l'argumentation opposée par les adversaires de l'authenticité du quatrième évangile.

On pourrait aussi reprendre le raisonnement fait à propos de Polycarpe, et puisque Papias paraît n'être mort que vers 155, demander s'il n'aurait pas énergiquement protesté contre l'admission du qua-

[1] Godet, O. C., 2e édition, tome I, p. 286 sqq.

trième évangile comme œuvre de l'apôtre Jean, s'il n'avait pas cru à son authenticité. Pour montrer que Papias a dû connaître cet évangile avant de mourir, il suffirait de reproduire la discussion précédemment engagée à propos de Polycarpe, en remplaçant le nom de l'évêque de Smyrne par celui de l'évêque d'Hiérapolis : tous deux ont vécu jusqu'à 155 environ : tous deux ont occupé une grande situation dans l'Église : tous deux ont eu des relations avec l'apôtre Jean [1] : tous deux ont habité près d'Éphèse, c'est-à-dire au centre intellectuel de l'Asie Mineure où il n'est pas douteux que le quatrième évangile ait été composé, quel qu'en soit l'auteur. — Il y a plus : Papias avait adopté un millénarisme grossier qui contraste étrangement, non-seulement avec l'esprit du quatrième évangile, mais même avec l'Apocalypse. Eh bien, il est facile de comprendre que, malgré sa croyance en l'origine apostolique de l'évangile de Jean, il soit tombé dans ces erreurs, puisqu'on a vu mille fois des chrétiens, très-orthodoxes en matière d'authenticités, s'attacher exclusivement à un point obscur ou mal interprété du Nouveau Testament et en tirer des conséquences doctrinales absurdes ou dangereuses [2] ; mais ce qui ne se comprendrait plus, c'est que le chiliaste Papias n'eût pas hautement protesté contre l'intrusion de l'évangile de Jean s'il l'avait vu surgir dans le courant du IIme siècle.

Nous terminons cette étude du rôle de Papias dans la question du quatrième évangile par la mention d'un fait qui mériterait la première place s'il était absolument certain. Le voici : Dans un fragment d'une main inconnue, publié déjà en 1744 par Vesozzi, d'après un manuscrit du Vatican, il est dit : « L'évangile de Jean a été composé et donné à

[1] On verra plus loin la discussion de ce fait en ce qui concerne Papias. Si on se refuse à l'admettre, il demeure certain que Papias par sa position, son âge et ses relations devait être parfaitement informé sur l'apôtre Jean.— M. Michel Nicolas, à un autre point de vue il est vrai, reconnaît que Papias, malgré son silence (supposé) sur le quatrième évangile, l'a certainement connu ainsi que son auteur (Études critiques sur le Nouv. Test., p. 218).

[2] M. Vinet a dit admirablement de ces gens : « Il y a des esprits qui d'habitude font leur chemin en zigzag à travers l'Évangile, évitant avec l'art le plus heureux tous les passages qui contrarient leur système, tout ce qu'il y a de St. Paul dans St. Jean, ou de St. Jean dans St. Paul. J'ai dit l'art : mais il faut que ce soit un instinct, car si c'était un art, celui de passer entre les gouttes d'une pluie serrée ne serait pas plus merveilleux. En tout sujet, religieux ou autre, le talent de ne voir que ce qu'on veut voir est un des plus effrayants que le diable ait pu enseigner à l'homme » (Études sur Blaise Pascal, 1848, pages 86 et 87).

« l'Église par Jean encore vivant, ainsi que Papias, qu'on appelle le « Hiérapolitain, disciple bien-aimé de Jean, le raconte dans ses livres « ésotériques (exégétiques ?), *à la fin du cinquième livre.* Il a écrit l'é- « vangile exactement, tandis que Jean le lui dictait [1]. »

Si l'on retrouvait l'ouvrage de Papias et qu'on pût constater la réalité de ce témoignage, que deviendraient tous les arguments de la critique moderne déduits du prétendu silence de Papias touchant l'évangile de Jean ? — Du reste, ces indications ont une haute vraisemblance en raison de leur âge : à l'époque où Vesozzi publia le fragment qui les renferme et, mieux encore, à l'époque où ce fragment fut écrit (IX^me^ siècle), nul ne contestait l'authenticité du quatrième évangile, et par conséquent nul n'avait intérêt à inventer une telle citation de Papias. La précision des termes du renvoi (*à la fin du V^e^ livre*) ne permet pas de douter de son exactitude, d'autant plus que l'ouvrage de Papias existait encore au moyen âge. Il faisait partie de la collection des manuscrits de l'église de Nîmes en 1218 [2]. Il est vrai que ce fragment offre une petite difficulté : au lieu de « *livres ésotériques*, » ce qui n'a pas de sens, il faut lire probablement « *livres exégétiques*, » puisque le livre de Papias était précisément intitulé : ἐξήγησις. — M. Godet juge que les derniers mots du passage cité renferment un détail suspect, à savoir que Papias a écrit l'évangile sous la dictée de Jean. — Sans doute, le fait n'est mentionné qu'ici, mais il n'a rien d'invraisemblable en soi. D'ailleurs, on peut remarquer, avec M. Godet, que l'auteur inconnu du fragment n'attribue que la première partie du témoignage à Papias lui-même.

En résumé, Papias, malgré la perte presque totale de ses ouvrages, peut à juste titre être compté parmi les garants de l'authenticité du quatrième évangile.

Le presbytre Jean.

Nous ne pouvons abandonner ce qui concerne Papias sans examiner rapidement la question de l'existence du presbytre Jean et de

[1] Les derniers mots sont soulignés par nous. Le fait est cité d'après Hofstede de Groot, *Bulletin théologique*, 1869, p. 116. — Voyez aussi *Compte-Rendu de théol. et de philosophie* de Lausanne, tome I, p. 632.

[2] Voyez *Real-Encyklop.* d'Herzog, tome XI, dernières lignes de l'article Papias par G.-E. Steitz.

ses rapports avec l'évêque d'Hiérapolis : d'abord parce que c'est un passage du livre de Papias, conservé par Eusèbe, qui a fait admettre par un grand nombre de théologiens l'existence de ce presbytre ; ensuite parce que la solution donnée à ce problème a une certaine importance dans la question du séjour de l'apôtre Jean en Asie Mineure, à laquelle est étroitement liée la cause de l'authenticité du quatrième évangile ; enfin, parce que quelques critiques attribuent au presbytre Jean la composition de cet évangile.— C'est au cours d'un travail sur les critères internes de l'authenticité du quatrième évangile que nous incomberait la tâche d'approfondir ce dernier point, mais il rentre dans le cadre de celui-ci d'étudier ce qui se rapporte à la personne du presbytre. Toutefois qu'on veuille bien observer que les résultats auxquels cette recherche aboutira, quels qu'ils soient, ne pourront en rien infirmer les conclusions précédentes sur le témoignage que Papias rend à l'authenticité du quatrième évangile ; car nous avons pris soin de les déduire d'une manière absolument indépendante des rapports personnels que l'évêque d'Hiérapolis a pu soutenir soit avec l'apôtre, soit avec le presbytre Jean.

Voici le fameux texte de Papias, tel qu'il est reproduit par Eusèbe au chapitre XXXIX du troisième livre de son Histoire ecclésiastique :

Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συντάξαι ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. Οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένοις τῆς ἀληθείας. Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν. Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης [1].

Voici la traduction de ce texte, aussi fidèle que possible ; on n'a pas cherché à le rendre sous une forme polie qui ne s'obtient guère que par le sacrifice des nuances de l'original : « Ce ne sera pas une grande affaire pour moi que de t'exposer, à toi aussi, avec les explications, toutes les choses que j'ai autrefois bien apprises des *presbytres* et bien retenues dans ma mémoire, en en garantissant la vérité. Car je ne

[1] Édition Dindorf, page 133. — Nous avons modifié un mot de ce texte (παραγινομένοις au lieu de παραγινομένας) d'après une leçon qui paraît préférable.

prenais point de plaisir, comme (font) la plupart, à ceux qui disent le plus de choses, mais à ceux qui enseignent les choses vraies ; ni à ceux qui rappellent les préceptes étrangers, mais à ceux (qui rappellent) les préceptes provenant du Seigneur donnés à la foi, et à ceux qui viennent d'auprès de la Vérité elle-même. Mais lorsque quelque part aussi venait quelqu'un ayant accompagné *les presbytres*, je (le) questionnais sur les paroles (ou discours) des *presbytres* : sur ce qu'André ou ce que Pierre a dit, ou sur ce que Philippe, ou sur ce que Thomas ou Jacques, ou sur ce que Jean ou Matthieu, ou quelque autre des disciples du Seigneur, ce qu'Aristion et le *presbytre* Jean, les disciples du Seigneur, disent. Car je ne présumais pas que les choses (tirées) des livres me profitassent autant que celles (tenues) d'une voix vivant et persistant (encore). »

Dès la première phrase de ce morceau capital, il est question des *presbytres*. Grammaticalement πρεσβύτερος est le comparatif de πρέσβυς et signifie plus ancien, plus âgé. Dans les premières assemblées chrétiennes, la présidence était généralement déférée aux plus âgés comme aux plus capables de diriger la Communauté, grâce à leur expérience et à leur maturité ; on prit donc l'habitude de désigner les conducteurs des Églises sous le titre de presbytres : de là vint que la dénomination de prêtre fut bientôt attribuée à presque tous les membres du clergé, même quand des jeunes gens purent en faire partie. — D'ailleurs, à la tête de chaque synagogue juive était un conseil d'Anciens, et cet exemple contribua certainement à établir un usage analogue dans les Églises chrétiennes. — Lors donc qu'au deuxième ou au troisième siècle on rencontre la mention de *presbytres* dans l'Église, il y a lieu de croire qu'il s'agit de fonctionnaires ecclésiastiques. Mais au temps de Papias, et en particulier dans le fragment ci-dessus, on se demande si par « *presbytres* » il faut entendre des prêtres ou des hommes plus anciens que celui qui parle. Évidemment ce dernier sens est le vrai. En effet, Papias a précisément en vue dans ce passage les hommes capables de lui donner des renseignements authentiques, les hommes qui avaient été en relations avec Jésus-Christ lui-même et pouvaient lui transmettre le plus purement les préceptes du Maître [1]. C'est ce que prouve la deuxième phrase du fragment, où

[1] C'est absolument dans le même sens que Pascal a pu dire, plus de quinze cents ans après Papias : « Toutes les religions et les sectes du monde ont eu la raison naturelle pour guide, les seuls chrétiens ont été astreints à prendre leurs règles hors d'eux-mêmes, et à s'informer de celles que Jésus-Christ a laissées

Papias déclare s'être plu à écouter de préférence ceux qui venaient en droite ligne d'auprès de la Vérité elle-même, c'est-à-dire les auditeurs de Jésus lui-même. — L'ensemble des deux premières phrases fait voir du reste que l'évêque d'Hiérapolis a connu de tels hommes puisqu'il en a reçu certains enseignements (παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον).

Mais cela ne lui a pas suffi. Il est facile de comprendre que les disciples des chrétiens qui avaient connu Jésus ne pouvaient pas toujours rester auprès de leurs maîtres, surtout lorsque, comme Papias, ils étaient destinés à annoncer l'Évangile à leur tour. Aussi l'auteur des ἐξηγήσεις ajoute-t-il : εἰ δὲ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους : « mais lorsque quelque part *aussi*, venait quelqu'un ayant accompagné *les presbytres*, je (le) questionnais sur les paroles (ou discours) des *presbytres*. » En d'autres termes, Papias ne dédaignait pas les occasions qui s'offraient à lui de recevoir un supplément d'informations sur la doctrine de Jésus-Christ, bien qu'il eût joui (ἔχαιρον...) de l'enseignement direct des témoins de la Vérité.

On ne se fait pas toujours une idée juste du genre de questions que Papias pouvait bien adresser aux presbytres et à leurs compagnons. Si quelque théologien moderne avait la bonne fortune de s'entretenir avec un apôtre, il est à croire qu'il s'enquerrait tout d'abord auprès de lui des points historiques ou critiques tant débattus de nos jours : et l'on s'imagine plus ou moins que telle devait être aussi la préoccupation de Papias. Eh bien, non ! Les renseignements de cette sorte, il les aurait trouvés en abondance auprès de ces bavards qui plaisaient tant à la foule (οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί); mais il s'y intéressait beaucoup moins qu'au fond même de la prédication évangélique, dont il sentait si bien la richesse qu'il recherchait tous les moyens de s'en informer le plus amplement possible.

Ce n'est pas une supposition gratuite : le fragment conservé par Eusèbe et le titre même de l'ouvrage de Papias prouvent que tout son dessein était de mieux connaître et de mieux comprendre les enseignements du Seigneur ; il n'est donc pas surprenant que, même après avoir personnellement entendu des disciples de Jésus-Christ, il n'ait jamais négligé les occasions de s'en instruire plus complétement au-

aux anciens pour être transmises aux fidèles » (Pensées, tome I de l'édition Faugère, p. 265). Si Pascal avait écrit en grec, il aurait dit τοῖς πρεσβυτέροις, car en pareil cas le génie de la langue grecque exige l'emploi du comparatif.

près de leurs compagnons. Papias ne se lassait pas de chercher à pénétrer toujours plus profondément l'enseignement de Jésus-Christ : au lieu que, s'il s'était agi simplement de faits historiques, il est probable qu'il lui eût suffi d'en avoir entendu le récit de la bouche des témoins oculaires, sans trop se mettre en peine de le faire répéter à ceux qui n'avaient été que compagnons des presbytres.

Cette observation répond à une objection : on s'est demandé pourquoi Papias aurait consulté des témoins indirects, s'il avait connu lui-même des disciples de Jésus : et l'on a conclu qu'il n'en avait point connu personnellement. — C'est là une déduction fausse : Papias dit expressément avoir bien appris et bien retenu les enseignements des *presbytres*. Et si, quelques lignes plus bas, il parle aussi des compagnons des presbytres, c'est comme d'une ressource accessoire et fortuite. Tel est du moins le sens qui paraît ressortir de la transition de Papias : εἰ δέ που καὶ. — Et sur quoi les interrogeait-il ? Sur les discours des presbytres. Il s'informait de ce qu'André, Pierre et les autres disciples du Seigneur avaient dit.

Nous voici au célèbre passage qui a donné lieu à tant de discussions, à la phrase qui contient l'énumération des disciples de Jésus-Christ, parmi lesquels se trouve deux fois la mention d'un Jean, la seconde fois avec l'épithète de ὁ πρεσβύτερος. Le problème est de savoir s'il s'agit du seul apôtre Jean ou de deux disciples du Seigneur portant le même nom, l'un apôtre, l'autre presbytre. A première vue, il semble qu'il faille se ranger à cette dernière hypothèse, et c'est le parti qu'ont pris Eusèbe et presque tous les théologiens modernes. Pourquoi Papias aurait-il dans la même phrase nommé Jean deux fois, la première au milieu des autres apôtres, la seconde en compagnie de l'obscur Aristion ? Et pourquoi cette épithète de *presbytre*, sinon pour le distinguer de l'apôtre ?

Zahn, Riggenbach et quelques autres [1] ont répondu que les temps différents du premier verbe εἶπεν et du second λέγουσιν justifient et expliquent la double mention de l'apôtre Jean : la première fois Papias cite en bloc les noms des apôtres sur les discours desquels il a pris des renseignements auprès de leurs compagnons ; la seconde fois il répète le nom de Jean avec celui d'Aristion parce que tous deux vivent encore au moment où il écrit.— Et quant à l'épithète de *presbytre*, Riggenbach fait observer qu'elle est aussi bien appliquée au premier Jean

[1] Guericke, Hengstenberg, Lange, etc.

qu'au second, puisque Papias appelle également *presbytres* les apôtres qu'il énumère, parmi lesquels se trouve le fils de Zébédée.

Pour notre part, nous avouons être fort indécis sur ce point. Les observations de Riggenbach sont fondées, mais celles de ses adversaires ne paraissent pas l'être moins. Il est certainement étrange que Papias ait cru devoir répéter l'épithète de ὁ πρεσβύτερος devant le nom de Jean, s'il entendait parler du même Jean qu'il venait de nommer. D'autre part, comme le presbytre Jean est appelé disciple du Seigneur, on peut s'étonner à juste titre que l'histoire soit restée muette sur sa longue existence et sur cette singulière coïncidence que deux disciples du Seigneur portant le même nom aient atteint l'un et l'autre une longévité remarquable et tous deux exercé leur ministère, du moins vers la fin de leur vie, dans la même ville d'Éphèse. Ce dernier point n'est pas incontesté, mais la plupart des partisans de l'existence du presbytre l'admettent, puisqu'ils allèguent en faveur de leur opinion la tradition rapportée par Denys d'Alexandrie sur deux Jean différents dont on voyait les tombeaux à Éphèse [1].

A notre sens, la question est à jamais insoluble, aussi longtemps du moins qu'elle ne sera pas éclairée par de nouveaux documents. On peut émettre des hypothèses plus ou moins probables, plus ou moins ingénieuses, mais il semble qu'un critique impartial doive reconnaître l'impossibilité de les rendre certaines dans l'état des textes. Le malheur est que cette question, purement historique, ait été soulevée dans un intérêt dogmatique, et presque toujours traitée avec des arrière-pensées théologiques, soit par les partisans, soit par les adversaires de l'existence du presbytre Jean distinct de l'apôtre. C'est ainsi

[1] Eusèbe s'est servi de cette tradition pour soutenir sa distinction du presbytre d'avec l'apôtre. Mais St. Jérôme constate que quelques-uns nient l'existence du presbytre et considèrent les deux tombeaux d'Éphèse comme deux monuments érigés à l'apôtre Jean (Jérôme, *Catal. script. eccles.*, IX). — Le fait que deux tombeaux ont simultanément passé à Éphèse pour être celui de Jean, ne nous semble pas avoir l'importance qu'on y attache dans la question en litige. Il est facile d'admettre que le souvenir précis de l'endroit où reposait l'apôtre s'était effacé de la mémoire des chrétiens d'Éphèse. N'a-t-on pas vu le même oubli se reproduire à Genève pour Calvin? Dès lors quoi d'étonnant si plus tard la vénération des chrétiens d'Éphèse s'est partagée entre deux sépulcres dont l'un paraissait avoir autant de droits que l'autre à l'honneur de passer pour celui de l'apôtre? De ce qu'une dizaine d'églises se disputent le privilége de posséder les reliques de tel ou tel saint, devrait-on conclure à l'existence de dix saints du même nom?

qu'Eusèbe se contredit catégoriquement, suivant l'intérêt du moment, en soutenant d'une part dans son *Chronicon* que Papias fut disciple de l'apôtre Jean, et d'autre part, dans son *Histoire ecclésiastique*, qu'il ne fut disciple que du presbytre. Pourquoi cette contradiction? C'est que dans le chapitre de son Histoire où il émet cette assertion, il ne fait plus de l'histoire objective mais de la critique interne : il s'occupe du livre de Papias, dont les opinions chiliastes lui déplaisent, et il répugne à admettre que des erreurs aussi grossières puissent être le fait d'un disciple de l'apôtre Jean. Que dit-il en effet? Parle-t-il d'une tradition historique faisant de Papias le disciple du presbytre et non de l'apôtre? Nullement : αὐτός γε μὴν ὁ Παπίας κατὰ τὸ προοίμιον τῶν αὐτοῦ λόγων ἀκροατὴν μὲν καὶ αὐτόπτην οὐδαμῶς ἑαυτὸν γενέσθαι τῶν ἱερῶν ἀποστόλων ἐμφαίνει....[1].

C'est évidemment d'après l'ouvrage des Ἐξηγήσεις qu'il juge l'homme : c'est le livre qui *ne lui paraît pas* (οὐδαμῶς ἐμφαίνει) être d'un disciple des apôtres. — Ce jugement ne repose que sur l'appréciation particulière à Eusèbe du célèbre fragment du livre de Papias; et comme Eusèbe a eu soin de reproduire ce fragment, nous sommes à même de reviser son opinion et de nous assurer qu'elle est très-discutable, sinon fausse.

Ce qui prouve mieux que tout raisonnement la partialité qu'Eusèbe apporte dans cette question, c'est qu'à trois chapitres de distance, il se contredit positivement dans le jugement qu'il exprime sur la valeur de Papias : dans le fameux chapitre XXXIX de son troisième livre, il déclare Papias σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν. Au chapitre XXXVI au contraire, Papias est ἀνὴρ τὰ πάντα ὅτι μάλιστα λογιώτατος καὶ τῆς γραφῆς εἰδήμων[2].

[1] Eusèbe, H. E., III, 39, 2, page 133 de l'éd. Dindorf.

[2] La contradiction a paru si choquante qu'on a mis cet éloge au compte d'une interpolation. M. Réville, par exemple (Études critiques sur l'évangile selon St. Matthieu, page 62). Mais cette opinion échoue devant l'attestation de la plupart des manuscrits (Voyez *Revue théologique de Paris*, 1870, page 171, note 2). Il faut observer du reste qu'il est beaucoup plus aisé d'admettre qu'Eusèbe, dominé par ses préoccupations théologiques, se soit contredit de la sorte, que de croire à une interpolation. On conçoit, en effet, que des copistes aient retranché l'éloge du chapitre XXXVI pour faire disparaître la contradiction, et l'on s'en explique ainsi l'absence dans certains manuscrits. Mais ce qui serait incompréhensible, c'est qu'un interpolateur, en dépit ou à cause du blâme exprimé au chapitre XXXIX, eût maladroitement intercalé dans un passage distant de trois chapitres seulement, savoir au chapitre XXXVI, un éloge aussi contradictoire. Un auteur emporté par la passion ou la chaleur de la composition peut seul

Donc, encore une fois, le texte de Papias cité par Eusèbe ne suffit pas à prouver l'existence du presbytre, bien qu'elle puisse paraître très-probable. Nous avons quelque peine à croire que dans ce court fragment de douze lignes, où l'on rencontre quatre fois l'expression πρεσβύτερος, elle ait trois fois le sens adjectif d'ancien, et une fois le sens substantif, dérivé mais tout différent, de « presbytre, » fonctionnaire ecclésiastique.

Il y a toutefois plusieurs explications à l'aide desquelles on peut maintenir la distinction des deux Jean. D'abord, et c'est l'interprétation le plus généralement adoptée, on peut, malgré les difficultés objectées, traduire ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης par le presbytre, le prêtre Jean.— Ou bien, sur les traces de Credner [1], on conserve à πρεσβύτερος son sens d'adjectif au comparatif et l'on entend par là que le second Jean était d'un âge plus avancé que l'apôtre. Cette hypothèse présente une grave difficulté : elle fait du second Jean un disciple de Jésus-Christ d'une part plus ancien que l'apôtre, et d'autre part, bien que ce dernier soit mort à un âge très-avancé, elle le fait vivre plus longtemps que le fils de Zébédée. — Peut-être serait-il préférable de corriger l'hypothèse de Credner en conservant comme lui le sens adjectif comparatif à πρεσβύτερος et en supposant que l'apôtre n'est pas le Jean dont il est parlé d'abord, mais le second. Il est vrai que le premier Jean est nommé au milieu d'apôtres ; mais il faut observer que ces apôtres ne sont pas désignés sous le nom spécial d'ἀποστόλοι, mais sous celui de μαθηταὶ τοῦ κυρίου, qui s'applique indistinctement aux apôtres et aux disciples, puisqu'Aristion est également présenté par Papias comme μαθήτης τοῦ κυρίου.

M. de Pressensé admet, lui aussi, l'existence du presbytre Jean, d'après le texte de Papias, au moyen de la traduction suivante : « Je « recherchais ce qu'avaient dit les anciens, Thomas, Jacques, Pierre « ou Jean, et ce que disent les autres disciples du Seigneur *comme* « Aristion et Jean le presbytre [2]. » Il est certain que, si tel était le sens des paroles de Papias, la question serait résolue. Mais est-il bien sûr que le mot ἅτε puisse être traduit ici par *comme ?* — Pris adverbiale-

commettre une pareille faute. Un interpolateur use de plus d'adresse et dissimule mieux sa fraude. — D'ailleurs on ne saisirait pas le but de cette interpolation.

[1] Credner, *Einleitung in das neue Testament*, 1836, tome I, p. 266, 694 (cité d'après Riggenbach).

[2] E. de Pressensé, O. C., tome II, p. 308, note.

ment ἅτε veut effectivement très-souvent dire « comme, » non pas dans le sens de « par exemple » ou de « à savoir » employé par M. de Pressensé, mais dans celui de « en qualité de, » « attendu que. » — D'ailleurs et indépendamment du sens de ἅτε, la construction du texte n'autorise pas, il est facile de s'en assurer, la traduction de M. de Pressensé. L'expression « les *autres* disciples du Seigneur » tendrait à les distinguer des apôtres, c'est-à-dire dépasserait les termes de Papias, puisqu'en parlant d'Aristion et du presbytre Jean il dit seulement « *les disciples du Seigneur.* »

S'il était possible de tirer quelque chose de nouveau du fragment de Papias, il semble que M. de Pressensé ait deviné juste en jugeant que ce serait du mot ἅτε. En effet, on n'attache pas assez d'importance au fait qu'après avoir cinq fois de suite exprimé par τί l'objet de ses questions, Papias change brusquement la forme symétrique de sa phrase et remplace τί par ἅτε. — Au lieu d'être pris ici adverbialem et, ἅτε ne serait-il pas tout simplement le pluriel neutre de l'adjectif relatif ὅστε qui signifie lequel ? Et soit en le décomposant avec les meilleurs manuscrits en ἃ τε, soit en le laissant sous la forme de ἅτε, ne pourrait-on pas le traduire par *lesquelles choses*, avec une nuance du genre de *certe* ou *à la vérité* ? Dans ce cas, telle serait la traduction de toute la phrase « ..... je m'informais des discours des presbytres : de ce que dirent André ou Pierre, ou Philippe, ou Thomas, ou Jacques, ou Jean, ou Matthieu, ou quelque autre des disciples du Seigneur, lesquelles choses à la vérité Aristion et ὁ πρεσβύτερος Jean, les disciples du Seigneur, disent (encore). »— Nous ajoutons *encore*, pour rendre avec précision le sens de l'indicatif présent λέγουσιν opposé à εἶπεν. — Et voici comment nous paraphraserions la pensée de Papias : « Je m'informais des discours des presbytres : de ce que dirent André ou Pierre..... ou quelque autre des disciples du Seigneur, choses que disent du reste encore Aristion et Jean, le plus ancien des deux, » (c'est-à-dire le plus ancien des deux Jean, ou bien, plus ancien même qu'Aristion).— Cette expression, « le plus ancien des deux Jean, » ou « plus ancien même qu'Aristion, » aurait quelque chose d'emphatique mais de très-compréhensible si l'on fait attention qu'il s'agit dans toute la phrase de mettre en saillie l'antiquité des témoignages auxquels recourait Papias. — Quant à la correction que suppose dans la pensée de l'auteur l'expression « choses que disent du reste encore... » elle serait très-naturelle : elle reviendrait, en exagérant la force de l'intention, à ceci : « je m'informais de ce que dirent autrefois les disciples du Seigneur..... mais quoi ? faut-il en parler au passé ? ne som-

mes-nous plus à même de consulter des témoins oculaires de Jésus-Christ ? Ne pouvons-nous plus entendre Aristion et Jean, plus ancien même qu'Aristion (ou bien, le plus ancien des deux Jean), tous deux disciples du Seigneur [1] ?

Ce n'est pas à nous de juger si cette interprétation est acceptable. Quelque plausible qu'elle puisse paraître, nous persistons à croire que le texte de Papias ne fournira jamais de certitude entière, et qu'il vaut mieux s'abstenir d'en tirer sur l'existence d'un presbytre Jean distinct de l'apôtre du même nom, autre chose qu'une pure hypothèse.

Que gagnent du reste les adversaires de l'authenticité du quatrième évangile à attribuer cet évangile au presbytre au lieu de l'apôtre ? Dans les deux cas l'évangile est l'œuvre d'un disciple immédiat du Christ, d'un de ses témoins oculaires et auriculaires. Dans les deux cas il faut, si l'on nie la réalité des miracles et l'authenticité du fond des discours qu'expose le quatrième évangile, il faut avoir le courage d'accuser un disciple du Seigneur d'avoir sciemment déguisé la vérité, ou d'avoir été le jouet de la plus étonnante hallucination, accusations peu compatibles avec la sublimité de son œuvre.

Mais, encore une fois, ce point rentre dans le plan d'une étude des critères internes de l'authenticité du quatrième évangile plutôt que dans ce travail. Ce qui nous intéresse directement, c'est la question des rapports que Papias a pu soutenir avec l'apôtre Jean, parce que s'il était prouvé que l'évêque d'Hiérapolis a personnellement connu l'apôtre, la réalité du séjour de ce dernier en Asie Mineure et à Éphèse en recevrait une confirmation nouvelle. On verra plus loin ce qu'il faut penser de ce séjour, duquel dépend dans une certaine mesure la question de l'authenticité du quatrième évangile. Mais il importe de savoir dès à présent si Papias a connu l'apôtre Jean, et c'est surtout pour nous faciliter la résolution de ce problème historique que nous nous sommes arrêté quelque temps à la question du presbytre. On a vu que si le fragment des Ἐξηγήσεις conservé par Eusèbe peut faire croire à l'existence d'un presbytre Jean, disciple du Seigneur et contemporain de Papias, il autorise également d'autres interprétations, en particulier celle qui confond ce presbytre avec l'apôtre Jean et

[1] Si, conformément à la traduction ordinaire, Papias avait réellement voulu dire : je m'informais de ce que *dirent* les apôtres *et* de ce que *disent* Aristion et le presbytre Jean, comment n'aurait-il pas relié la seconde partie de la phrase à la première par un καί ?

maintient que le fils de Zébédée vivait encore au moment où Papias écrivait son livre. — En tout cas, quand bien même le presbytre aurait existé, il ne serait pas possible de décider, en se fondant sur le fragment précité, si Papias n'a été disciple que du presbytre et non de l'apôtre Jean, bien qu'Eusèbe ait essayé d'en déduire cette conséquence. On a lu plus haut les raisons qni prouvent que Papias avait entendu des apôtres.

Il faut donc essayer de trouver des arguments plus décisifs pour trancher la question. — Or, on connaît une déclaration formelle d'Irénée sur le sujet ; la voici d'après Eusèbe :

Ταῦτα δὲ καὶ Παπίας ὁ Ἰωάννου μὲν ἀκουστὴς, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονὼς, ἀρχαῖος ἀνὴρ, ἐγγράφως ἐπιμαρτυρεῖ.....[1].

Il y a plusieurs remarques à faire sur ce texte : « D'abord, comme le dit très-justement M. Wabnitz [2], il faut peser la valeur de l'article ὁ devant Ἰωάννου ἀκουστὴς. » Ne prouve-t-il pas qu'il s'agit ici de l'apôtre Jean, puisque le fait d'avoir été son auditeur a une telle importance aux yeux d'Irénée ?

Ensuite il est significatif qu'Irénée n'ajoute aucune épithète au nom de Jean. On a déjà noté plus haut que le presbytre ayant été certainement bien moins connu que l'apôtre, toutes les fois qu'on rencontre le nom de Jean sans autre qualification, c'est de l'apôtre qu'il doit s'agir.

Enfin, il a été établi précédemment que Polycarpe a connu et entendu l'apôtre Jean, d'après le témoignage irréfragable d'Irénée, disciple de l'évêque de Smyrne. Dès lors, de ce que le même Irénée présente Papias « d'une part comme l'auditeur de Jean, d'autre part comme l'ami de Polycarpe, » il semble légitime de conclure qu'il s'agit à ses yeux du même Jean que pour Polycarpe, c'est-à-dire de l'apôtre. Encore une fois n'est-il pas évident que s'il entendait parler du presbytre, il le distinguerait de l'apôtre par son titre particulier ?

Eusèbe, qui rapporte la déclaration d'Irénée, en a si bien compris la gravité que c'est précisément pour en esquiver les conséquences fâcheuses à sa cause qu'il a eu recours aux propres paroles de Papias et essayé d'en tirer la preuve que Papias ne se donnait pas pour l'auditeur de l'apôtre Jean mais du presbytre. On a vu qu'il n'y a guère

[1] Eusèbe, H. E., III, 39, 1, page 133 de l'éd. Dindorf. Cf. Irénée, *adv. hær.* V, 33, 4.

[2] *Revue théologique de Paris*, 1870, p. 164, note.

réussi. Entre l'affirmation catégorique d'Irénée, disciple de Polycarpe, c'est-à-dire de l'ami de Papias, et les tours de force exégétiques d'Eusèbe, l'adversaire de Papias, l'historien ne doit pas hésiter. D'ailleurs Eusèbe est si désireux d'établir que Papias n'a pas été disciple immédiat de l'apôtre, qu'il concède sans difficulté que d'après le texte en question il l'a été du presbytre :

Παπίας τοὺς μὲν τῶν ἀποστόλων λόγους παρὰ τῶν αὐτοῖς παρηκολουθηκότων ὁμολογεῖ παρειληφέναι, Ἀριστίωνος δὲ καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου αὐτήκοον ἑαυτόν φησι γενέσθαι [1].

Or, l'un n'est pas plus certain que l'autre si l'on s'en tient au texte seul, car Eusèbe n'a pour preuve de ce qu'il avance que le présent de l'indicatif λέγουσιν. Mais si ce présent indique bien qu'Aristion et ὁ πρεσβύτερος Jean vivent encore au moment où écrit Papias, il ne prouve rien de plus. Seulement, comme Papias a sans aucun doute été l'auditeur d'un Jean disciple du Seigneur et qu'Eusèbe ne veut à aucun prix que ce soit de l'apôtre, il a tout intérêt à tenir pour un fait acquis que l'évêque d'Hiérapolis a personnellement entendu le presbytre et à paraître expliquer par là le témoignage d'Irénée. Mais en réalité il ne l'explique pas : il lui fait violence en substituant au sens naturel une explication qui ne répond certainement pas à la pensée d'Irénée. Il n'est pas étonnant qu'Eusèbe, venant deux siècles après Irénée, soit moins au clair que lui sur les relations de Papias avec Jean, d'autant plus que ses croyances antimillénaires sont en jeu, tandis qu'Irénée devait être parfaitement informé sur toute la question puisque son maître Polycarpe avait été l'ami de Papias.

Nous ne revenons pas sur le fait déjà signalé qu'Eusèbe lui-même a reconnu dans son Chronicon, à propos de la CCXX^e^ olympiade, que Papias fut disciple de l'apôtre Jean, ni sur les motifs de ses contradictions à cet égard [2].

[1] Eusèbe, H. E., 39, 7, page 134 de l'éd. Dindorf.

[2] Qu'on nous permette d'avancer une supposition sans grande importance, mais qui paraît assez vraisemblable : On sait que la péricope de la femme adultère (Jean VII, v. 53 à VIII, v. 11) est rejetée du quatrième évangile comme inauthentique par presque tous les critiques, orthodoxes ou autres, malgré l'historicité de son contenu.

Comment ce morceau s'est-il introduit dans notre évangile ? Eusèbe rapporte (H. E., III, 39, 17) que Papias « racontait aussi une histoire sur une femme accusée de plusieurs péchés devant le Seigneur, histoire que renferme également l'évangile des Hébreux. » Tout fait supposer que cette histoire de Papias n'est autre que celle de la femme adultère et que du livre de Papias elle a passé dans

Pour conclure, nous considérons comme suffisamment établi que Papias a personnellement connu l'apôtre Jean, et il en sera tenu compte en examinant le problème du séjour de cet apôtre en Asie Mineure.

Conclusions sur les témoignages rendus par les Pères apostoliques à l'authenticité du quatrième évangile.

L'examen des témoignages rendus par les Pères apostoliques à l'authenticité du quatrième évangile est terminé. Avant de passer outre, il n'est pas superflu d'embrasser d'un coup d'œil l'ensemble des résultats partiels de cette étude.

On a vu que les écrits des trois Pères Clément Romain, Barnabas et Hermas n'apprennent rien de parfaitement certain sur la question débattue. L'épître de Clément remontant à l'époque de Domitien ne contient et ne pouvait contenir aucune citation de l'évangile de Jean. — L'épître faussement attribuée à Barnabas offre un passage dont il est difficile de nier l'analogie profonde avec le texte et la pensée du quatrième évangile ; mais la question de la date à laquelle a été com-

notre évangile. C'est l'avis de la majorité des exégètes et le déchiffrement de certain manuscrit arménien de Vartan Vartabed est venu récemment le confirmer d'une manière curieuse. (Voir E. Renan, *Vie de Jésus*, 13e édition, p. 501, note.)

Si l'on admet la véracité du rapport d'Eusèbe et l'identité de la narration de Papias avec la péricope en question, il reste à chercher pourquoi l'on a inséré ce récit dans l'évangile de Jean plutôt que dans l'un des trois synoptiques, avec lesquels son genre et son style ont beaucoup plus d'analogie. Loin d'en trouver la cause dans le contexte de Jean, il faut reconnaître que la péricope y est très-maladroitement insérée, qu'elle en entrave la marche et qu'elle nuit à l'exécution du plan. Et pourtant quatre manuscrits seulement la placent dans l'évangile de Luc.

Notre conviction est que si l'on a choisi l'évangile de Jean de préférence à tout autre pour y insérer l'épisode raconté par Papias, c'est que l'on voyait en Papias un disciple de l'apôtre, et qu'en attribuant ce récit à St. Jean on croyait lui restituer son bien. — Une considération de ce genre a seule pu déterminer une addition si peu naturelle. — Or, comme l'insertion de la péricope de la femme adultère remonte à une haute antiquité, sa présence dans le texte du quatrième évangile paraît être une trace encore visible de l'antiquité de la croyance aux relations personnelles de Papias avec l'apôtre Jean.

posée l'épître de Barnabas est trop controversée pour qu'on puisse tirer grand parti de cette ressemblance pourtant frappante, bien que Volkmar et Keim, adversaires acharnés de l'authenticité de l'évangile de Jean, admettent pour la composition de cette épître une date qui autorise pleinement à attacher une haute importance à son témoignage, d'autant plus que Keim lui-même reconnaît qu'il existe entre les deux écrits une connexion étroite « *dans l'ensemble et dans le détail.* » Comme d'après ce théologien l'épître de Barnabas a été écrite entre 120 ou 130, on voit la portée de ses concessions.

Le Pasteur d'Hermas présente avec l'évangile de Jean des analogies de fond plutôt que de forme. Keim est même persuadé que son auteur connaissait parfaitement les écrits johanniques. Mais comme le Pasteur date de 140-150, le témoignage qu'il rend à l'antiquité de l'évangile n'est probant que contre les théologiens, bien rares aujourd'hui, qui le croient postérieur à l'an 150 (F.-C. Baur, par exemple, avait défendu la date de 170).

Les résultats acquis par l'étude des témoignages des trois autres Pères apostoliques, Ignace, Polycarpe et Papias, sont beaucoup plus sûrs et plus importants.

Nous avons reconnu l'authenticité des trois lettres d'Ignace à Polycarpe, aux Éphésiens et aux Romains, sous la forme du texte syriaque; et puisqu'elles ont été écrites au plus tard en 115, les citations du quatrième évangile qu'elles renferment prouvent que cet évangile est antérieur à l'an 115.

L'authenticité de l'épître de Polycarpe aux Philippiens est encore mieux établie que celle des trois épîtres d'Ignace. Or l'épître de Polycarpe, malgré sa brièveté, contient, on l'a vu, une citation parfaitement reconnaissable de la première épître de Jean : le quatrième évangile et la première épître de Jean ayant un seul et même auteur, l'authenticité de l'évangile de Jean est donc indirectement mais solidement attestée par Polycarpe.

Quant à Papias, la perte presque totale de ses écrits ne permet pas d'affirmer avec une certitude absolue qu'il ait fait usage du quatrième évangile. Mais Eusèbe, qui possédait encore son livre, atteste qu'il se servait de témoignages tirés de la première épître de Jean. Le fait est si grave que les adversaires de l'authenticité du quatrième évangile se sont efforcés d'en atténuer la portée par des échappatoires où nous n'avons pu discerner que de pitoyables arguties.

Peut-être serait-on tenté de trouver que le résultat obtenu n'est pas considérable, vu le nombre des écrits et des textes successivement

consultés. Mais il faut observer que nous nous sommes montré très-sévère chaque fois qu'il s'est agi de constater la ressemblance d'un texte des Pères apostoliques avec l'évangile de Jean. Rien n'est plus nuisible, en effet, à la cause de l'authenticité de cet évangile que d'admettre pêle-mêle au nombre de ses preuves externes les moindres analogies de style ou de pensée qu'il peut avoir avec un écrit du second siècle. C'est la qualité, non la quantité des arguments proposés qui doit emporter l'adhésion des esprits impartiaux, désireux avant tout de rencontrer la vérité.

Peut-être a-t-on aussi jugé qu'il était superflu de consacrer tant de place à la réfutation des arguments tirés par les adversaires de l'authenticité du quatrième évangile, du silence de certains écrits ou de certains Pères. Mais les arguments de ce genre ont souvent quelque chose de spécieux qui en dissimule la faiblesse réelle ; et ce n'est pas toujours perdre son temps que de la dévoiler en montrant qu'il est facile d'opposer silence à silence, hypothèse à hypothèse. Il y a plus : s'il est vrai que l'*argumentum e silentio* ait quelquefois une valeur positive, on a vu que dans la question en litige, cette exception tourne au profit de la cause de l'authenticité : en particulier, qu'il est bien plus facile d'expliquer le silence d'Eusèbe sur les témoignages de Papias en supposant l'existence de ces témoignages, que dans l'hypothèse contraire : plus facile d'expliquer le silence de Polycarpe sur le quatrième évangile dans les quelques pages de son épître, que sa résignation tacite, prolongée pendant des années, à le laisser circuler comme authentique sans protester contre une erreur que lui, disciple de l'apôtre Jean, ne pouvait partager.

D'ailleurs M. Godet remarque avec une parfaite justesse qu'il existe un fait bien plus considérable que quelques citations de plus ou de moins, et dont Thiersch a le premier mis en relief toute l'importance : c'est la prépondérance, dans le sentiment de l'Église et des docteurs du deuxième siècle, de la pensée de l'incarnation : « La Parole a été « faite chair, et nous avons communion avec elle, voilà, dans ce siècle « de l'adoration et du martyre, l'aliment de la foi, l'âme du culte, le « thème des méditations. Toute l'Église puise sa vie dans la foi à « son union consubstantielle avec le Verbe, et les théologiens Ignace, « Justin, Tatien, Athénagore, Clément, Irénée, en font la pierre an- « gulaire du système chrétien. Ce fait grandiose doit avoir une cause. « Dire que notre quatrième évangile n'est lui-même qu'un produit de « cette idée dont le deuxième siècle est comme saturé, c'est poser un « phénomène sans commencement, admettre un fleuve sans source.

« Si aucun écrit apostolique n'eût proclamé avec autorité cette parole « absolument nouvelle : *le Verbe fait chair*, jamais le second siècle « n'eût pu en faire son mot d'ordre [1]. »

Enfin, M. Michel Nicolas a dû reconnaître le fait incontestable que les citations du quatrième évangile dans les écrits du second siècle en prouvent la haute antiquité. C'est à tort qu'il a cru l'expliquer en admettant que cet évangile est l'œuvre du presbytre Jean, mais son aveu n'en est pas moins précieux à recueillir ; il atteste en effet qu'indépendamment de la conclusion qu'on en tire pour la question d'authenticité, une chose est établie, à savoir que les épîtres d'Ignace et de Polycarpe se rattachent intimement au quatrième évangile, fait « absolument inconcevable dans le système de Baur et de Schweg- « ler [2]. »

Keim, le fougueux démolisseur, a constaté le même fait que M. Michel Nicolas, et s'il a cru pouvoir en éluder les conséquences, c'est en soutenant une thèse bien difficile à défendre : que l'apôtre Jean n'est jamais allé en Asie Mineure ! On verra plus loin que cette dernière ressource d'une critique aux abois ne réussit pas mieux à ébranler l'authenticité du quatrième évangile que les arguments de Baur et de Schwegler, jadis vantés comme irrésistibles, aujourd'hui désavoués par les plus fervents adeptes de ces génies brillants mais paradoxaux.

CHAPITRE III

Justin Martyr.

Justin, surnommé Philosophe et plus généralement Martyr, est le premier des apologistes chrétiens. Il naquit vers la fin du siècle apostolique, ou tout au commencement du IIme siècle, d'après Semisch [3], vers l'an 89 d'après Bleek [4], Fabricius, Otto et de Wette ; il mourut

[1] Godet, O. C., 1re édition, tome I, p. 34.

[2] Michel Nicolas, Études critiques sur le N. T., p. 218.

[3] *Real-Encyklopædie d'Herzog*, tome VII, art. Justin, Mærtyrer.

[4] Bleek, *Bulletin théolog.*, 1864, p. 167.

entre 161 et 168. — Ces dates faisant de Justin le contemporain de Polycarpe et de Papias, on voit qu'elles prêtent une haute valeur aux renseignements que fournissent ceux de ses ouvrages dont l'authenticité n'est pas contestée, c'est-à-dire ses deux Apologies et son Dialogue avec le juif Tryphon.

Il était d'origine grecque, bien que natif de Flavia Néapolis, l'ancienne Sichem, en Samarie. Travaillé du désir de posséder la vérité, il s'adressa pour le satisfaire aux écoles de philosophie en renom ; il se dégoûta des unes après les autres et Platon seul lui donna quelque satisfaction, jusqu'au moment où la connaissance du christianisme fit trouver à son âme et à son esprit le repos dont il était altéré. Depuis lors, la vie entière de Justin, suivant l'expression de M. de Pressensé, fut un ardent apostolat, apostolat laïque, sans autre mandat que celui que lui conféraient son zèle et ses énergiques convictions. Il paraît avoir beaucoup voyagé : on le trouve successivement à Éphèse où eut lieu son fameux entretien avec le juif Tryphon, puis à Rome où il lutte avec un mauvais philosophe rattaché à la secte des Cyniques et nommé Crescens. Ce fut probablement sur la dénonciation de ce dernier que Justin comparut devant le tribunal du préfet de la ville et subit le martyre, sous Marc-Aurèle, vers 167.

Ses voyages, sa culture philosophique, ses préoccupations apologétiques, l'époque où il a vécu, tout concourt à faire de Justin l'un des témoins les plus utiles à consulter dans notre étude. Mais il importe de se souvenir que Justin, apologiste, s'adressant non pas à des chrétiens mais à des hommes étrangers au langage apostolique, emploie de préférence les termes usités dans la philosophie profane de son temps. « Il évite, dit M. Godet, autant que possible, les termes reçus « dans l'Église, et emprunte à la langue profane ceux qui se rapprochent le plus de l'idée qu'il veut exprimer. C'est ainsi qu'il désigne « le dimanche du nom de *jour du soleil*, et qu'il appelle les Juifs, à « l'exemple des païens, des *barbares* ; et c'est ainsi qu'il cite aussi nos « évangiles sous le nom de Mémoires, faisant allusion aux écrits ana« logues connus de ses lecteurs, tels que les Ἀπομνημονεύματα de Xéno« phon [1]. »

D'après Semisch la première Apologie, adressée à Antonin le Pieux,

[1] Godet, O. C., 1re édition, tome I, p. 29. — Conférez de Wette, Lehrbuch der hist.-kritisch. Einl. in die Bücher des N. T., 1834, p. 84. — Voyez surtout Riggenbach, Zeugnisse, etc., p. 142, où l'on trouvera une foule d'observations de ce genre.

date de 138 ou 139. La seconde, au Sénat romain, de 147, et le Dialogue avec le juif Tryphon de 139 environ [1].— Malgré la compétence incontestable de Semisch en tout ce qui concerne Justin, il paraît qu'à la suite des travaux les plus récents, de Volkmar entre autres, il faut substituer aux dates qu'il propose les suivantes : 147 pour la première Apologie, et les années immédiatement subséquentes pour la seconde et le Dialogue. — Keim place les Apologies vers 160 seulement, et le Dialogue un peu plus tard [2].

D'ailleurs, au point de vue de ce travail, ces dates importent peu. S'il est prouvé que Justin ait employé le quatrième évangile, comme l'un des documents de la doctrine chrétienne, ils est indifférent que ce soit en 140 ou en 150, puisque sa conversion est en tout cas de beaucoup antérieure à la première de ces deux dates. Le fait qu'il mettrait le quatrième évangile sur le même rang que les trois autres, prouverait à lui seul qu'il le tenait pour authentique et ne le considérait pas comme un livre d'origine récente. Or, encore une fois, une telle opinion chez Justin serait un puissant témoignage de l'antiquité de l'évangile de Jean, eu égard au rôle que l'Apologiste jouait dans l'Église, aux connaissances et aux moyens d'information dont il disposait.

Il est difficile de nier que Justin ait connu nos quatre évangiles. Abstraction faite des citations qu'il emprunte à plusieurs reprises à chacun d'eux, et en particulier, comme on le verra, au quatrième, il parle dix-huit fois, au rapport de M. Godet, des *Mémoires des Apôtres* (ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων) qu'il dit même, dans la seconde Apologie, porter le nom d'*évangiles*. — Credner, Schwegler et d'autres ont prétendu que ces Mémoires étaient un écrit particulier, dont se servait Justin [3]. De Wette démontre le contraire par un tableau

[1] *Encyclop. d'Herzog*, art. cité, p. 185.

[2] Godet, O. C., 2e édition, tome 1, p. 257.

[3] M. Michel Nicolas a soutenu brillamment cette thèse dans ses *Études sur les évangiles apocryphes*, p. 50-60, en groupant avec art tous les arguments qui semblent l'appuyer. D'après lui, les *Mémoires des Apôtres* dont parle Justin seraient l'évangile selon les apôtres, titre donné quelquefois à l'évangile des Hébreux. — A la vérité, il n'est pas impossible que Justin ait consulté l'évangile des Hébreux ; mais à coup sûr il a consulté d'autres évangiles, et, par conséquent, l'expression de Mémoires des Apôtres est un titre collectif qui comprend plusieurs écrits. A défaut d'autres preuves, le seul passage de la seconde Apologie où Justin dit qu'on appelle ces Mémoires « *évangiles* » (εὐαγγέλια) justifierait notre assertion. Mais, de plus, les citations particulières des quatre évangiles

comparatif très-détaillé d'un grand nombre de passages tirés des écrits de Justin, mis en regard de passages correspondants des évangiles [1]. Il ajoute (p. 84) que le titre de *Mémoires des Apôtres* et l'omission du nom des évangélistes ne prouvent rien, et que les évangiles lus dans les assemblées des chrétiens ne pouvaient être que les nôtres [2]. Il admet du reste, pour expliquer les citations de paroles ou de faits étrangers à nos évangiles, que Justin se servait aussi d'un évangile non canonique, probablement celui des Hébreux [3].

On a souvent argué pour la défense de l'authenticité du quatrième évangile, de l'expression dont se sert Justin en parlant des évangiles : « Mémoires des Apôtres, » et même une fois : « Mémoires des Apôtres et de leurs suivants [4]. » Comme Luc et Marc n'étaient pas apôtres, mais suivants des apôtres, le pluriel indique, dit-on, que dans la pensée de Justin les deux autres évangélistes étaient apôtres. C'est peut-être abuser du syllogisme que de tirer une conséquence absolue de prémisses aussi incertaines. Elle serait légitime s'il était prouvé que Justin n'a connu que quatre évangiles ; mais on vient de voir qu'il semble avoir puisé quelques citations dans un évangile non canonique, probablement, dit de Wette, dans celui des Hébreux, en sorte que le pluriel « des Apôtres » pouvait se rapporter dans sa pensée aux auteurs de l'évangile des Hébreux et du premier de nos synoptiques, aussi bien qu'aux auteurs du premier des synoptiques et du quatrième évangile.

Il est vrai que la seconde alternative est préférable à l'autre : en

canoniques sont trop nombreuses, trop précises pour autoriser le doute. M. Michel Nicolas les laisse dans l'ombre. Du reste, sa dissertation très-ingénieuse a le tort de ne guère reposer que sur des suppositions (voyez, par exemple, les pages 54 et 56). C'était inévitable puisqu'on ne possède plus que des extraits insignifiants de l'évangile des Hébreux.— Enfin, M. M. Nicolas commet une erreur matérielle inconcevable en avançant (p. 60) « que Justin n'a disposé que d'un seul évangile puisqu'il parle des Mémoires des Apôtres non comme d'une collection d'évangiles, mais comme d'un seul évangile. » Il oublie donc le passage précité où Justin assimile ces Mémoires aux livres appelés « *évangiles* ? »

[1] De Wette, Einleitung in die Bücher des N. T., p. 76 sqq.

[2] Conférez Bleek, *Bulletin théol.*, 1864, p. 167. — Tischendorf, *Bull. théol.*, 1865, p. 200; 1867, p. 223.

[3] Riggenbach objecte à cela qu'il n'est pas certain que Justin ait puisé les faits de ce genre à une source écrite, ni qu'il ait compris cette source parmi les Apomnemoneumata des Apôtres (Zeugnisse, etc., p. 155).

[4] Dialogue avec Tryphon, chap. CIII, page 354 de la 2e édition d'Otto.

effet, beaucoup d'indices portent à penser que l'évangile selon les Hébreux et notre évangile de Matthieu ont été, dans le principe, un seul et même ouvrage. Telle était déjà l'opinion de Jérôme [1]. Dans cette hypothèse, il ne serait pas nécessaire d'admettre, avec de Wette, qu'outre nos quatre évangiles Justin en connaissait un cinquième non canonique, et l'on serait en droit de presser les termes « Mémoires des Apôtres et de leurs suivants » pour en déduire que Justin croyait à l'origine apostolique de l'évangile de Jean.

Mais si plausible que paraisse l'hypothèse proposée, rien n'oblige les adversaires de l'authenticité du quatrième évangile à l'accepter : ils sont fondés à la rejeter précisément pour les raisons qui la recommandent aux préférences de leurs contradicteurs. Ce n'est qu'une forte présomption en faveur de notre thèse.

On recourt souvent à une autre voie pour établir que Justin s'est inspiré du quatrième évangile, et l'on part du fait que la doctrine du Logos se trouve dans ses écrits. Mais ici encore la critique négative a la ressource de refuser la conséquence tirée d'un fait qu'elle reconnaît du reste. Ou bien elle nie que la doctrine du Logos de Justin provienne plutôt du quatrième évangile que de Platon ou de la philosophie alexandrine, ou bien elle renverse le rapport de dépendance et voit dans les écrits de Justin l'origine de la doctrine du Verbe telle que l'expose l'évangile de Jean. A vrai dire, on ne recourt à ce second parti qu'en désespoir de cause, tant il est difficile de persuader que l'auteur du quatrième évangile, doué d'une originalité si riche et si féconde, ait puisé à une source aussi pauvre que la théologie de Justin [2].

La première supposition est plus sérieuse, et pour être examinée comme elle le mériterait, c'est-à-dire dans ses moindres détails, exigerait un travail très-considérable qui ne rentre pas assez directement dans le cadre de celui-ci pour nous arrêter longtemps.

Que Justin ait connu Platon, ce n'est pas douteux ; mais on ne peut sérieusement soutenir qu'il lui ait emprunté une doctrine dont il est impossible de retrouver les formules ou l'essence dans aucun ouvrage de l'auteur du Timée. « Platon n'a eu aucune idée d'un Verbe person-« nel distinct de Dieu : par Verbe ou Raison, il a entendu l'intelli-« gence divine ; par le Fils de Dieu, il a désigné le monde [3]. »

[1] Voyez Michel Nicolas, Études sur les évangiles apocryphes, p. 28 sqq.

[2] Volkmar s'est arrêté à cet expédient. Mais Reim en a fait justice. (Voyez Godet, O. C., 2e éd., tome I, p. 261.)

[3] Dom Maran, cité par Pitiot, O. C., page 19.

Il n'est pas aussi certain que Justin ait connu Philon. M. Scholten l'affirme d'après l'ouvrage attribué quelquefois à Justin sous le nom de *Cohortatio ad Græcos*, mais dont l'authenticité est plus que douteuse. — Mais même en l'accordant, quelle ressemblance essentielle existe-t-il entre le Logos de Philon et le Verbe de Justin [1] ? « Rien « n'est plus étranger à Philon, dit M. Godet, que l'idée de l'incarna- « tion du Logos et de sa venue dans la personne du Messie. Or c'est « cette idée qui est précisément la notion centrale du Prologue de « Jean. Et ce point qui distingue si profondément Jean de Philon, est « justement celui qui l'unit intimement à Justin [2]. »

M. Scholten se donne beaucoup de peine pour établir que « la doctrine du Logos chez Justin est plus compliquée que celle de l'évangile [3]. » — D'accord ; mais le développement théologique d'une doctrine a pour point de départ nécessaire un enseignement tenu pour révélé. La complication dont parle M. Scholten ne prouve qu'une chose : l'antériorité et l'antiquité de la doctrine johannique du Verbe, car il faut qu'un certain nombre d'années se soit écoulé depuis la prédication d'une doctrine nouvelle pour qu'une théologie la prenne comme base de ses spéculations. Il faut qu'elle travaille sur un fond d'idées généralement accepté, en vertu de son origine, sous peine de n'être qu'un système philosophique sans influence sur la masse qu'elle aspire à éclairer. M. Scholten a beau multiplier les distinctions subtiles, observer par exemple que le quatrième évangile dit que le Verbe a été fait chair, tandis que Justin parle quelquefois d'un Verbe fait homme : il ne peut nier que Justin partage avec le quatrième évangile la doctrine du Verbe devenu homme dans la personne du Messie annoncé par les prophètes, notion absolument étrangère à Philon. D'ailleurs Justin dit aussi : ὁ λόγος σαρκοποιηθείς comme le quatrième évangile avait dit : ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (I^re^ Apologie, chap. 32 et 66).

M. Scholten insiste encore sur le fait que le quatrième évangile n'attribue pas au Logos, comme Justin, le κτισθῆναι, la création du monde, mais seulement son devenir ou son développement (γενέσθαι).

[1] M. A. Kayser dont l'impartialité n'est pas suspecte, a démontré avec beaucoup de force que la théorie de Philon sur le Logos est absolument opposée à celle de Jean (*Revue de Strasbourg*, 1re série, 1856, tome XII, p. 261 sqq.). — Voyez aussi K. Anet, La notion du Logos dans la philosophie grecque, dans St. Jean, etc., Liége, 1874. — C. Pahud, Le Logos de Philon, Lausanne, 1874.

[2] Godet, O. C., 1e éd., tome I, p. 24 et 25.

[3] *Revue de Strasbourg*, 3e série, tome II, 1864, p. 195.

En effet, M. Scholten prétend qu'au sens de l'auteur du quatrième évangile le Verbe n'a pas créé la matière, mais qu'il l'a seulement ordonnée : en un mot que le Logos est l'auteur du κόσμος, c'est-à-dire de l'ordonnance du monde, mais non du monde lui-même. Dans son zèle à démontrer cette thèse, M. Scholten oublie le texte du quatrième évangile et lui fait dire ὁ κόσμος δι'αὐτοῦ ἐγένετο au lieu de πάντα δι'αὐτοῦ ἐγένετο[1].— Or πάντα est fort loin d'être équivalent à κόσμος. « D'ailleurs « suivant la remarque de M. le professeur H. Oltramare, ἐγένετο indi- « que dans ce cas que tout a passé du non-être à l'être. Dans l'Ancien « Testament il est dit γενηθήτω φῶς (version des Septante) pour expri- « mer l'acte de la création de la lumière[2]. » — La vérité est que M. Scholten répugne à admettre la création de la matière et qu'il prête à l'auteur du quatrième évangile ses théories philosophiques. Mais que devient « l'objectivité » si vantée de la critique moderne ? — En attendant il reste prouvé que Justin en attribuant au Logos le κτισθῆναι est absolument d'accord avec l'évangile de Jean.

M. Réville semble donc s'être trop avancé en s'étonnant « que Jus- « tin, défenseur zélé de la théorie du Verbe appliquée à Jésus-Christ, « ne trahisse aucune connaissance du quatrième évangile et des don- « nées particulières à cet évangile, toutes calculées pour consolider « cette théorie[3]. » « Ce fait, dit-il encore, est fort instructif. Nous « voyons par là que d'elle-même la pensée chrétienne, en dehors du « quatrième évangile, gravitait vers cette doctrine, appelée dans les « siècles suivants à de si grandes destinées. Il y a déjà dans cette ob- « servation une grave présomption en faveur de l'opinion qui fixe la « date de composition du quatrième évangile de manière à le faire « rentrer dans le mouvement d'idées dont Justin est un des princi- « paux organes, sans contester pourtant que cet évangile ait pu rester « inconnu de cet écrivain. »

On le voit, M. Réville, lui aussi, fait de Justin l'un des principaux

[1] *Revue de Strasbourg*, 3e série, tome III, 1865, p. 108.

[2] H. Oltramare, Cours inédit sur l'évangile de Jean.

[3] A. Réville, *Revue des Deux-Mondes*, mai 1866, p. 115. — En 1854, M. A. Réville écrivait : « Tout porte à croire que Justin a lu le quatrième évangile. « Lücke nous semble avoir démontré que sa théorie du Logos suppose celle de « l'évangile antérieurement répandue dans l'Église. L'idée qu'il se fait de la « sainte Cène ne peut s'appuyer que sur le chapitre VI de l'évangile. L'influence « de cet évangile nous expliquera encore comment il confond si aisément le Lo- « gos et le Pneuma.» *Revue de Strasbourg*, 1re série, tome IX, p. 345.

organes du mouvement d'idées dans lequel le quatrième évangile a pris naissance : c'est, on ne saurait trop le répéter, se refuser à tenir compte de la profonde différence qui laisse les œuvres de Justin si loin en arrière du quatrième évangile au point de vue de l'originalité de la pensée. « C'est, encore une fois, poser un phénomène sans commen- « cement, admettre un fleuve sans source. Si aucun écrit apostolique « n'eût proclamé cette parole absolument nouvelle : le Verbe fait « chair, jamais le second siècle n'eût pu en faire son mot d'ordre [1]. »

Malgré la force de cette observation, nous devons renoncer à la développer plus longtemps et aborder enfin l'étude qui fait l'objet direct de ce travail. *Les œuvres authentiques de Justin renferment-elles des citations du quatrième évangile? — Sous quelle forme peut-il l'avoir cité?*

Pour répondre à la dernière question, il suffit de rappeler à qui Justin s'adresse : à des païens et à un Juif, c'est-à-dire à des hommes pour qui les écrits apostoliques ne faisaient nullement autorité, et auxquels il fallait parler le langage de la philosophie profane pour en être compris. On ne peut donc guère s'attendre à trouver chez Justin des citations proprement dites, avec renvoi précis à l'écrivain sacré dont il emprunte un argument ou une réflexion. Les citations textuelles seront rares, étant, selon toute vraisemblance, faites de mémoire.

Quant à la première question, un examen détaillé peut seul l'éclaircir. Ici encore, nous recourrons à un catalogue dressé par un éditeur des œuvres de Justin, J.-C. Théod. Otto [2]. Il signale un certain nombre de passages de Justin comme offrant une ressemblance avec des paroles du quatrième évangile ou de la première épître de Jean. Notre travail consistera à contrôler le degré de ces ressemblances et à voir s'il est suffisant pour établir que Justin s'est servi des écrits johanniques. — Otto rapproche plus de vingt-cinq passages de Justin de textes johanniques qu'il croit correspondre avec eux. Nous ne nous étendrons que sur les principaux.

1° Dialogue, chapitre XVII, page 60.

Jésus y est appelé « la lumière» τὸ φῶς. Cf. Jean I, v. 9; VIII, v. 12 ; XII, v. 46.— On sait que cette désignation n'appartient qu'aux écrits johanniques du Nouveau Testament. — Luc met dans la bouche de Syméon cette expression appliquée prophétiquement au salut qu'ap-

[1] Godet, fragment déjà cité.

[2] Ouvrage cité, 2e édition, 1847-1848.

porte Jésus, mais sans l'article qui lui donne dans la théologie johannique une signification absolue et en fait l'un des noms du Logos.

2° Dialogue, chap. CXXIII, p. 418 :

..... Θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμέν, οἱ τὰς ἐντολὰς τοῦ Χριστοῦ φυλασσόντες. Conférez Jean I, 12, où il est dit que ceux qui ont accepté la Lumière et croient en son nom ont reçu d'elle la prérogative d'être enfants de Dieu. — Cette ressemblance ne semble pas fortuite : l'expression de Justin, καλούμεθα, fait évidemment allusion à une déclaration qui ne peut guère être que celle du quatrième évangile. Peut-être aussi vient-elle de 1 Jean III, v. 1-2.

3° Dialogue, chap. LXIII, p. 214 :

Il est question du sang de Jésus, οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γεγενημένου ἀλλ' ἐκ θελήματος Θεοῦ. Conférez Jean I, v. 13. — Il n'y a là qu'une ressemblance de mots se rapportant dans les deux textes à des objets différents. — Par contre, le même passage de Jean a certainement été présent à la mémoire de Justin lorsqu'il écrivait (Dialogue, chapitre CXXXV, p. 452) :

οὕτω καὶ ἐνθάδε δεῖ νοεῖν ἡμᾶς δύο σπέρματα Ἰούδα καὶ δύο γένη, ὡς δύο οἴκους Ἰακώβ, τὸν μὲν ἐξ αἵματος καὶ σαρκός, τὸν δὲ ἐκ πίστεως καὶ πνεύματος γεγεννημένον.

La pensée du quatrième évangile y est formellement reproduite, dans des termes presque identiques.

4° Dialogue, chap. CV, p. 356 :

Μονογενὴς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος, καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος, ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν, προεδήλωσα. Conférez Jean I, v. 18.

La ressemblance est profonde et Justin s'en réfère expressément aux Mémoires des Apôtres comme aux garants du fait dont il parle. C'est une véritable citation [1].

5° Dialogue, chap. LXXXVIII, p. 308 :

Justin cite les paroles de Jean-Baptiste répondant à ceux qui le prenaient pour le Christ :

Οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστός, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος· ἥξει γὰρ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι. Conférez Jean I, v. 20, 23, 27.

[1] Voyez Godet, O. C., 2e édition, tome I, p. 260. — Riggenbach, Zeugnisse, etc., p. 163.

C'est une citation faite de mémoire mais évidente, bien qu'elle soit en partie composée des paroles de Luc III, 16, Matthieu III, 11, et peut-être Actes XIII, 25.

Cependant M. Rumpf le nie. « Justin, dit-il, aura facilement été « amené à écrire ces mots : Je ne suis pas le Messie, qui, de toute « manière, n'étaient pas difficiles à trouver. Peut-être aussi les a-t-il « transcrits d'un évangile que nous ne connaissons pas ; mais il n'est « pas du tout vraisemblable qu'il les ait empruntés à notre quatrième « évangile qui représente tout autrement que Justin la situation réci- « proque de Jean-Baptiste et des Juifs : dans le quatrième évangile, « en effet, les Juifs ne sont pas le moins du monde portés à croire que « Jean-Baptiste soit le Messie [1]. »

Toujours le même procédé : dès qu'une citation un peu précise embarrasse les adversaires de l'authenticité du quatrième évangile, ils se rejettent sur la possibilité qu'elle ait été puisée à une autre source. Hilgenfeld n'hésite même pas à reconnaître ici une citation de l'évangile de Pierre, alors que l'existence de cet évangile n'est rien moins que prouvée [2] !

Quant à l'assertion de M. Rumpf que « dans le quatrième évangile les Juifs ne sont pas le moins du monde portés à croire que Jean-Baptiste soit le Messie, » elle est entièrement contraire aux faits. Assurément tous les Juifs n'y sont pas représentés comme croyant à la messianité de Jean-Baptiste, mais l'auteur du quatrième évangile est visiblement préoccupé de détruire toute chance d'erreur sur ce point, parce qu'un certain nombre de disciples du Baptiste inclinaient à reconnaître en lui le Messie.

6° 1 Apologie, chap. LXI, p. 144 :

Καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· Ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκουσῶν τοὺς ἅπαξ γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερὸν πᾶσίν ἐστι. Conférez Jean III, 3-5.

La ressemblance est encore plus frappante et plus indiscutable pour ce passage que pour le précédent. Rien n'y manque : nécessité de la nouvelle naissance pour entrer dans le royaume des cieux et rejet de la grossière interprétation que Nicodème semble donner à cette grande pensée. Enfin, si Justin cite la parole du Christ à ce sujet, c'est à propos du baptême : or Jésus avait défini la nouvelle naissance une naissance *d'eau* et d'esprit.

[1] *Revue de Strasbourg*, 3e série, 1867, tome V, p. 12.

[2] Riggenbach, Die Zeugnisse, etc., p. 161.

M. Scholten néanmoins refuse d'admettre que Justin ait emprunté ce trait au quatrième évangile, sous prétexte « qu'il n'emploie pas en « l'exposant les expressions techniques du quatrième évangile. Au lieu « de l'expression grecque ἄνωθεν γεννηθῆναι, il se sert de l'expression « juive ἀναγεννηθῆτε ; pour βασιλεία τοῦ Θεοῦ, il écrit βασιλεία τῶν οὐρανῶν ; « τῶν τεκουσῶν pour τῆς μητρός, μήτρα pour κοιλία, ἐμβῆναι pour εἰσελθεῖν. » Décidément, les efforts de M. Scholten vont à fin contraire de ses intentions. Ces différences sont si légères que l'accord du fond ressort plus frappant de l'épreuve à laquelle M. Scholten le soumet.

M. Scholten ajoute : « Il faut noter que cet enseignement de Jésus « se trouve également dans les *Homélies Clémentines* (vers 160), pré- « sentant à peu près le même écart du texte canonique : nous le voyons « donc reproduit par deux écrivains contemporains, séparés l'un de « l'autre par une grande distance, et cela nous autorise à supposer « qu'ils ont consulté une source commune autre que le quatrième « évangile et où cet enseignement de Jésus avait été aussi conservé [1]. »

Or, M. Scholten oublie, en parlant de la sorte, certain fait assez grave pourtant : à savoir qu'il est démontré, depuis que Dressel a retrouvé, en 1853, la fin des Homélies Clémentines, que l'auteur de ce livre connaissait le quatrième évangile. Hilgenfeld lui-même a dû le constater, tandis qu'en 1850 il soutenait encore le contraire [2].

D'ailleurs on pourrait croire, d'après les paroles de M. Scholten, que l'enseignement de Jésus-Christ sur la nouvelle naissance est présenté dans les Homélies Clémentines de la même manière que dans Justin. Il est facile de se convaincre qu'il n'en est rien. Voici le texte des Homélies Clémentines :

Il faut être baptisé pour être sauvé, dit le pseudo-Clément, car : οὕτως ἡμῖν ὥμοσεν ὁ προφήτης εἰπών· ἀμὴν ὑμῖν λέγω, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε ὕδατι ζῶντι, εἰς ὄνομα πατρός, υἱοῦ, ἁγίου πνεύματος, οὐ μὴ εἰσελθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν [3].

Il est vrai que dans les Homélies comme dans Justin se trouvent les expressions ἀναγεννηθῆτε, et βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, au lieu d'ἄνωθεν γεννηθῆναι et de βασιλείαν τοῦ Θεοῦ : mais ces ressemblances sont inessentielles au lieu que les différences sont essentielles. Le pseudo-Clément dénature entièrement l'enseignement johannique et lui prête une si-

[1] *Revue de Strasbourg*, 3e série, tome II, 1864, p. 195.

[2] Voyez Godet, O. C., 2e édition, tome I, p. 249. — La question sera examinée plus loin.

[3] *Homélies Clémentines*, éd. Dressel, Gottingæ, 1853, p. 247.

gnification qu'il n'a pas. D'ailleurs les expressions τῶν τεκουσῶν, μήτρα, ἐμβῆναι que M. Scholten relevait avec tant de soin dans le texte de Justin sont absentes du texte des Homélies. Loin donc de prouver « que les auteurs des Homélies et de l'Apologie ont consulté une source commune autre que le quatrième évangile, où cet enseignement de Jésus avait été aussi conservé, » la comparaison des deux textes montre qu'ils sont beaucoup plus différents l'un de l'autre que du quatrième évangile : et s'ils ont une source commune, ce ne peut être que cet évangile. — En tout cas, la leçon de Justin est presque identique à la narration de l'évangile, tandis que les Homélies s'en écartent beaucoup. Or, comme malgré cette divergence sensible, il appert d'autre part que l'auteur des Homélies connaissait le quatrième évangile, le rapprochement établi par M. Scholten, au lieu de fortifier sa thèse, fait naître l'induction tout opposée fondée sur un *a fortiori :* Si le texte le plus divergent du quatrième évangile vient cependant de cet évangile, combien cette origine n'est-elle pas plus probable pour le texte de Justin, calqué presque littéralement sur Jean III, v. 3-5 ?

M. Rumpf reconnaît que ce passage de Justin fournit « le moins faible des arguments allégués dans la question. » Pour expliquer la ressemblance du texte de l'Apologie avec Jean III, 4, il n'avance pas moins de quatre hypothèses : la plus forte lui semble être que le quatrième évangéliste et Justin ont trouvé cette pensée dans un écrivain antérieur, supposition qui, dit M. Rumpf, ne présente aucune difficulté. — Il est vrai, mais elle a le défaut d'être entièrement arbitraire. Aussi M. Rumpf consent à admettre pour un moment que Justin ait connu le quatrième évangile, et il s'efforce de montrer que cette concession ne tirerait pas à conséquence. « Qu'en pourrait-on « conclure ? demande-t-il. Rien ne prouverait que Justin eût considéré « notre quatrième évangile comme l'œuvre du fils de Zébédée..... Au « contraire, nous en tirerions la conclusion que Justin lui déniait toute « autorité, puisqu'il le cite si rarement..... Toute la théologie de Jus- « tin est pénétrée de l'idée du Logos, et il n'accorde pas au Prologue « de l'évangile l'honneur de le citer, d'y faire la plus légère allusion ! « .....Rien de plus évident : si Justin a connu le quatrième évangile, « il faut en conclure qu'il l'a rejeté comme dépourvu de valeur [1]. » Volkmar fait des réflexions analogues.

On a vu s'il est juste de dire que Justin n'accorde pas au quatrième

[1] *Revue de Strasbourg*, 3e série, tome V, 1867, p. 14.

évangile l'honneur de faire la plus légère allusion à son Prologue, alors qu'il en rappelle plusieurs paroles et qu'il est impossible d'assigner à sa conception du Logos une autre origine historique que la doctrine johannique. D'autre part, admettre que Justin ait connu le quatrième évangile, mais douter qu'il l'ait attribué à Jean, c'est forger à plaisir une hypothèse toute gratuite. Pendant dix-huit siècles, tous les chrétiens se sont accordés sur ce point, à l'exception des Aloges, dont le nom suffit à faire apprécier l'impartialité. — Quant à la rareté des citations de Jean dans Justin, elle n'est que relative et s'explique, on ne peut assez le répéter, par la catégorie de lecteurs à laquelle il s'adressait.— Il faut donc inventer de nouveaux arguments pour avoir le droit de nier, en présence d'un passage comme celui-là, que Justin ait cité l'évangile de Jean [1].

7° 1 Apologie, chap. LX, p. 140 :

Justin rappelle le serpent d'airain, « type de la croix, » que Moïse fit pour le peuple juif, et il ajoute :

Ἐὰν προσβλέπητε τῷ τύπῳ τούτῳ καὶ πιστεύητε, ἐν αὐτῷ σωθήσεσθε. Conférez Jean III, 14 sqq.

Justin, comme l'auteur du quatrième évangile, voit dans le serpent d'airain un type, un symbole préfiguratif de la croix de Christ. (Comparez πιστεύητε et ἐν αὐτῷ σωθήσεσθε dans Justin au πᾶς ὁ πιστεύων et au ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον du quatrième évangile.)— Justin revient sur cette idée dans son Dialogue, chap. XCIV, p. 326.

8° Dialogue, chap. CXIV, p. 384 et 386 :

Justin parle des cœurs des chrétiens purifiés au point que.... ὡς καὶ χαίρειν ἀποθνήσκοντας διὰ τὸ ὄνομα τὸ τῆς καλῆς πέτρας, καὶ ζῶν ὕδωρ ταῖς καρδίαις τῶν δι' αὐτοῦ ἀγαπησάντων τὸν πατέρα τῶν ὅλων βρυούσης, καὶ ποτιζούσης τοὺς βουλομένους τὸ τῆς ζωῆς ὕδωρ πιεῖν.

Conférez Jean IV, 14 (Jésus et la femme samaritaine à laquelle il offre l'eau vive).

Ici encore les deux textes présentent une ressemblance de mots qui concorde avec une analogie de pensées très-profonde : l'image de « l'eau vive » n'est mise dans la bouche de Jésus que par le quatrième évangile. Or, nul ne pourrait soutenir que cette figure vienne assez naturellement à l'esprit pour que deux auteurs se rencontrent, indépendamment l'un de l'autre et à quelques années de distance, dans son application.

[1] Voyez Riggenbach, Die Zeugnisse, etc., p. 167 sqq.

9° 1 Apologie, chap. VI, p. 14 et 16 :

Justin repousse l'accusation d'athéisme portée contre les chrétiens, en déclarant :

ἀλλ' ἐκεῖνον τε (Θεὸν), καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν..... ἀγγέλων στρατόν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν, λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες [1]. Conférez Jean IV, 24, dont voici le texte : πνεῦμα ὁ Θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν.

Justin ayant à énumérer à un païen les objets du culte et de l'adoration des chrétiens, en opposition à ceux des païens, parle de Dieu, de son Fils, de l'armée des Anges et du Saint-Esprit qui inspirait les prophètes. C'est une notable différence d'avec le texte de Jean, mais qui n'empêche pas la réminiscence d'être visible dans la dernière partie de la phrase de Justin. La ressemblance est aussi étroite qu'elle pouvait l'être étant donné le but de ce chapitre de l'Apologie : Justin a remplacé πνεύματι par λόγῳ, c'est-à-dire par un mot presque équivalent : la substitution était commandée pour éviter la répétition du mot πνεῦμα, répétition qui n'aurait pas eu de résultat heureux ici, au lieu qu'elle produit un effet sublime dans le texte évangélique.

Qu'on ne s'y trompe pas. Prétendre voir dans le passage de Justin une *citation* de la divine parole de Jésus rapportée par Jean, ce serait accuser l'Apologiste de n'en avoir pas saisi la portée, mais de l'avoir grossièrement travestie en voulant la compléter. Mais il en est tout autrement si l'on y reconnaît l'effet d'une réminiscence venant placer sous la plume de l'auteur des expressions qu'il tenait d'ailleurs et qu'il retrouvait en quelque sorte instinctivement en traitant un sujet analogue. En dehors de cette hypothèse, il ne reste d'autre ressource que de supposer une coïncidence fortuite. Mais c'est une ressource dont il convient de ne pas abuser si l'on prétend lui conserver quelque valeur, et dont il serait imprudent de réitérer l'emploi toutes les fois que Justin semble s'inspirer des souvenirs du quatrième évangile.

Le malheur est que tel critique l'applique ici, tel autre au texte précédent, tel autre au suivant, de sorte que quiconque fait la somme de ces divers résultats sans trop approfondir par quelles voies ils ont été obtenus, se croit fondé à penser que Justin n'a réellement pas connu le quatrième évangile : au lieu que si l'on tient un compte exact des hypothèses accumulées en vue de cette conclusion, l'on est tout étonné de se trouver en face d'un total d'invraisemblances qui, si

[1] Nous avons supprimé dans cette citation quelques mots sans importance.

énorme soit-il, est fort loin d'équivaloir à une certitude. Du reste, ce n'est pas seulement à propos de Justin Martyr qu'on peut constater le fait.

Pour en revenir au passage dont il était question, observons que plusieurs adversaires de l'authenticité du quatrième évangile ont précisément triomphé du prétendu silence de Justin sur la grande parole de Jésus : « Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent l'adorent en esprit et en vérité, » alléguant que s'il eût connu ou reconnu l'évangile de Jean, il n'eût pas manqué de la citer. Volkmar et Rumpf sont du nombre [1].

De toutes les formes que peut revêtir l'*argumentum e silentio*, c'est bien l'une des plus singulières. Car, si multipliées que soient les citations du Nouveau Testament contenues dans un écrit d'un Père, il sera toujours facile de découvrir un texte important dont il ne fasse pas mention. — La question ne saurait donc être posée dans ces termes : « Si Justin n'a pas cité telle parole du quatrième évangile, c'est une preuve qu'il ne connaissait pas cet évangile ou n'en admettait pas l'authenticité, » mais dans les suivants : « Si Justin a cité des paroles du quatrième évangile, peu importe lesquelles, il sera prouvé qu'il le connaissait. »

La conclusion de M. Rumpf est curieuse : « Puisque Justin n'a pas « cité plusieurs des paroles les plus importantes du quatrième évan- « gile, entre autres « Dieu est esprit, etc., » rien n'est plus évident « que s'il a connu le quatrième évangile, il l'a rejeté comme dépourvu « de valeur » et « il faut en conclure que Justin lui déniait toute autorité. » — Comme s'il était nécessaire d'admettre l'authenticité du quatrième évangile pour admirer la parole que M. Rumpf lui-même appelle « unique, » savoir « Dieu est esprit, etc. » ! La beauté n'en dépend pas de l'authenticité de l'évangile qui la contient : donc, si l'*argumentum e silentio* de Volkmar et de Rumpf est juste, puisque Justin ne la cite pas, cela prouve non pas qu'il en rejetait l'authenticité, mais qu'il ne la connaissait pas... et voilà l'argumentation que M. Rumpf élevait laborieusement pour démontrer que Justin a pu connaître le quatrième évangile, mais qu'en tout cas il ne le regardait pas comme authentique, voilà cette argumentation rendue inutile par sa propre logique !

Si nous insistons sur ce point de détail, c'est qu'il tient à une ques-

[1] Volkmar, Der Ursprung unserer Evangelien, p. 107-108, cité d'après Riggenbach, Die Zeugnisse, etc., p. 173.

Rumpf, *Revue de Strasbourg*, 3me série, tome V, art. cité, p. 14.

tion plus générale. On a vu qu'à plusieurs reprises les adversaires de l'authenticité du quatrième évangile étaient obligés de faire des demi-concessions de ce genre : « Oui, tel Père, tel auteur ecclésiastique a pu (*lisez* dû) connaître l'évangile dit de Jean ; mais il lui déniait certainement toute autorité, ou le rejetait comme dépourvu de valeur, puisqu'il en parle peu ou point. » — En vérité, suppose-t-on sérieusement que ces Pères manquaient tellement de sens religieux qu'ils pouvaient lire le quatrième évangile et lui « dénier toute valeur, toute autorité ? » Aujourd'hui, même les théologiens les plus convaincus de l'inauthenticité du quatrième évangile s'accordent à le regarder comme sublime et en nourrissent leur vie religieuse : un F.-C. Baur meurt en murmurant une parole du quatrième évangile : et l'on oserait supposer que des chrétiens du deuxième siècle, assurément bien peu desséchés par l'exercice de la critique, puisque leur crime est de n'avoir pas songé à disserter sur l'origine des évangiles au lieu de les répandre dans le monde païen, on oserait supposer que ces chrétiens n'ont pas été sensibles à l'incomparable grandeur de l'évangile de Jean ; que, le possédant, « ils l'ont rejeté comme dépourvu de valeur ! » — L'absurdité d'une telle supposition dispense de la réfuter.

10° Dialogue, chap. XXIII, p. 78, et chap. XXIX, p. 96.

Dans ces deux passages, Justin s'élève contre l'observation judaïque du sabbat : dans le premier, en montrant que les astres ne se reposent pas ce jour-là ; dans le second, que Dieu gouverne également le monde tous les jours de la semaine — Ces réflexions ne sont que l'application de la parole de Jésus prononcée au sujet du sabbat et reproduite au verset 17 du V^e^ chapitre de Jean : « Mon Père agit continuellement, » et elles indiquent que Justin en avait connaissance.

11° Dialogue, chap. CXXXVI, p. 454.

Ὁ γὰρ τοῦτον (Χριστὸν) ἀγνοῶν ἀγνοεῖ καὶ τὴν βουλὴν τοῦ Θεοῦ, καὶ ὁ τοῦτον ὕβρίζων καὶ μισῶν καὶ τὸν πέμψαντα δηλονότι καὶ μισεῖ καὶ ὑβρίζει· καὶ εἰ οὐ πιστεύει τις εἰς αὐτόν, οὐ πιστεύει τοῖς τῶν προφητῶν κηρύγμασι τοῖς αὐτὸν εὐαγγελισαμένοις καὶ κηρύξασιν εἰς πάντας.

Conférez Jean V, 23, 46. — L'idée est identique dans les deux passages de Justin et de Jean, et quelques termes leur sont communs. Or, la pensée qui en fait le fond est essentiellement johannique.

12° Dialogue, chap. XXXIX, p. 128.

Justin déclare que les chrétiens adorent Dieu réellement, après avoir été instruits dans toute la vérité : οἱ ἐκ πάσης τῆς ἀληθείας μεμαθητευμένοι,

τιμῶμεν. — Conférez Jean VIII, 31-32 : ἀληθῶς μαθηταί μού ἐστε, καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν... et Jean XVI, 13 : τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὁδηγήσει ὑμας ἐν τῇ ἀληθειᾳ πάσῃ..

L'expression πάσης τῆς ἀληθείας couvre une idée profonde qui semble bien empruntée à Jean par Justin.

13° Dialogue, chap. C, p. 338. Cf. Jean X, 18.

Dans les deux textes il est dit de Jésus, à propos de sa mort et de sa résurrection, qu'il pouvait reprendre la vie qu'il avait reçue de son Père. Ici encore la ressemblance n'est guère discutable.

14° Dialogue, chap. LVI, p. 184.

Justin affirme que jamais Jésus n'a rien fait d'autre que ce que Dieu avait voulu qu'il fît et dît. Cf. Jean XII, 49 : « Je n'ai point parlé de mon chef, mais le Père, qui m'a envoyé, m'a lui-même commandé ce que je dois dire et ce dont je dois parler. »

15° Dialogue, chap. CXXI, p. 410.

Ἡμῖν οὖν ἐδόθη καὶ ἀκοῦσαι καὶ συνεῖναι καὶ σωθῆναι διὰ τούτου τοῦ Χριστοῦ καὶ τὰ τοῦ πατρὸς ἐπιγνῶναι πάντα.

Cf. Jean XIV, 7 : « Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père. »

16° 1 Apologie, chap. XXXIII, p. 84.

Dieu a prédit à l'avance des événements irréalisables à vues humaines ἵνα ὅταν γένηται μὴ ἀπιστηθῇ, ἀλλ' ἐκ τοῦ προειρῆσθαι πιστευθῇ. — Cf. Jean XIV, 29 : καὶ νῦν εἴρηκα ὑμῖν πρὶν γενέσθαι, ἵνα ὅταν γένηται πιστεύσητε.

Justin ne parle pas ici des mêmes événements, mais il attribue aux prophéties le même but que Jésus dans l'évangile de Jean.

17° Dialogue, chap. CX, p. 372.

Ὁποῖον ἐὰν ἀμπέλου τις ἐκτέμῃ τὰ καρποφορήσαντα μέρη, εἰς τὸ ἀναβλαστῆσαι ἑτέρους κλάδους καὶ εὐθαλεῖς καὶ καρποφόρους ἀναδίδωσι, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐφ' ἡμῶν γίνεται· ἡ γὰρ φυτευθεῖσα ὑπο τοῦ Θεοῦ ἄμπελος καὶ σωτῆρος Χριστοῦ ὁ λαὸς αὐτοῦ ἐστι. Cf. Jean XV, 1 et 2, où Jésus développe la comparaison du cep et des sarments avec ses vrais disciples. — La ressemblance de ces deux passages est caractéristique. Justin reprend l'image qu'avait employée le Sauveur, avec quelques changements nécessités par la circonstance : il parle, en effet, de l'héroïsme des chrétiens au milieu des supplices et des heureux fruits que produisent en eux les persécutions. Il ne fallait donc pas dire, comme le texte évangélique,

que c'est Dieu lui-même qui émonde les sarments, de peur de faire remonter jusqu'à lui la responsabilité de ces persécutions. Mais l'image est la même. — Peut-être essaierait-on, pour échapper à la conséquence de ce rapprochement, de prétendre que cette image a été suggérée à Justin, indépendamment du quatrième évangile, par le souvenir du psaume CXXVII, verset 3, dont il venait de rappeler une parole quelques lignes auparavant. — Loin de nier l'association des deux images dans la pensée de Justin, nous sommes persuadé que la première a appelé la seconde, comme un souvenir en fait naître un autre. Mais il est plus vraisemblable d'y voir une réminiscence que l'effet d'une coïncidence fortuite inspirant à Justin la même comparaison que celle de Jésus rapportée par Jean.

18° 1 Apologie, chap. XXXV, p. 90.

Justin rappelle que Jésus crucifié eut les mains et les pieds percés de clous : il n'est parlé des clous que dans Jean XX, 25, à propos de l'incrédulité de Thomas. Néanmoins il n'est pas certain que Justin ait emprunté ce détail au quatrième évangile : d'abord parce que chacun pouvait le supposer comme inévitable dans la crucifixion, ensuite parce que Jean ne parle que des mains et non des pieds. La tradition a imaginé que Jésus crucifié a eu les pieds percés, contrairement à l'usage, sans doute afin de lui appliquer plus complétement la parole du psaume XXII, versets 16-18 : « Ils ont percé mes mains et mes pieds. » C'est même à propos de ce passage des Psaumes que Justin parle de la crucifixion [1]. Justin revient encore, dans le Dialogue avec Tryphon (chap. XCVII, p. 334) sur le même sujet, qu'il y traite au même point de vue.

Tischendorf fait en outre valoir un argument d'une autre sorte pour établir que Justin a connu le quatrième évangile : le quatrième évangéliste (XIX, 37) citant Zacharie XII, 10, prend le mot דקר au sens propre « transpercer, » au lieu de le prendre au sens figuré, comme font les Septante, « maudire, insulter. » Or Justin, par trois fois, traduit comme l'évangile (1 Apologie LII, Dialogue XIV et XXXIII) [2].

[1] On sait que le texte hébreu porte : « Une bande de scélérats rôdent autour de moi, comme un lion, pour saisir mes mains et mes pieds » (Trad. Segond). Reuss et les versions modernes s'accordent à attribuer le même sens à ce verset. (Voyez Reuss, le Psautier, p. 120.)

[2] Tischendorf, *Bulletin théologique*, 1865, p. 202. Voyez aussi Riggenbach, O. C., p. 162.

— Mais M. Rumpf lui répond, avec assez de raison, ce semble, que deux traducteurs indépendants l'un de l'autre peuvent très-bien se rencontrer en serrant de près l'original : surtout, ajoutons-nous, lorsque l'un et l'autre croient, en traduisant de cette manière, trouver dans l'Ancien Testament une prophétie messianique de plus [1].

Nous avons terminé l'examen des principaux passages de Justin qui offrent des réminiscences du quatrième évangile ; dans plusieurs cas cette parenté est très-probable : dans le plus grand nombre elle est incontestable. — Nous ne pouvons donc que nous associer à la conclusion que Lücke déduit d'une étude semblable : « Les écrits de Justin « supposent plus ou moins expressément l'emploi de l'évangile de Jean. « Il doit tout au moins avoir vécu dans un cercle où cet évangile avait « exercé déjà une grande et féconde influence. En dehors de cette hy- « pothèse, la parenté de beaucoup de passages de ses écrits avec « l'évangile de Jean, serait inexplicable [2]. »

C'est aussi l'opinion de Bleek (*Bulletin théologique*, 1864, p. 168), d'Olshausen, de de Wette, de Semisch, de Luthardt, de Godet et même de Keim et d'Hilgenfeld (ce dernier depuis 1875). — D'ailleurs M. Scholten, en 1864, sans l'avouer positivement, paraît disposé à le concéder, mais avec cette restriction que « Justin ne devait pas con- « sidérer le quatrième évangile comme apostolique [3]. » On sait ce que vaut une telle restriction. — M. E. Renan s'en contente : « Quelques « passages, dit-il, portent à croire que Justin a connu l'évangile de « Jean, mais certainement il ne le regardait pas comme l'ouvrage de « l'apôtre Jean, puisque lui qui désigne expressément cet apôtre « comme auteur de l'Apocalypse ne tient pas le moindre compte du « quatrième évangile dans les nombreuses données sur la vie de Jésus « qu'il extrait des Mémoires des Apôtres [4]. » Cette affirmation si carrée mériterait d'être mieux justifiée. Justin désigne Jean comme l'auteur de l'Apocalypse, mais voici dans quels termes : « Il y a eu aussi parmi « nous un certain homme, appelé Jean, l'un des apôtres du Christ ; « dans une révélation qu'il eut, il prédit.... etc. [5] » Qui ne voit que

[1] D'ailleurs Gesenius, Hitzig et M. L. Segond, tous trois exempts de préoccupations de ce genre, traduisent de même.

[2] F. Lücke, Commentar über das Evangelium des Johannes, dritte Auflage, 1840, 1 Theil, p. 52.

[3] *Revue de Strasbourg*, 3e série, 1864, p. 197.

[4] E. Renan, Vie de Jésus, 13e édition, Introduction, p. LIX, texte et note I.

[5] Dialogue, chap. LXXXI, p. 282.

lorsqu'il s'agit d'une révélation faite à un homme en particulier, il est bien plus important de donner son nom que pour un récit historique, en quelque sorte impersonnel, comme le sont nos évangiles. Et comment Justin nomme-t-il Jean? En disant : un certain homme, c'est-à-dire un homme que vous, Juif, ne pouvez pas connaître. Et, de fait, peu importait aux Juifs que les chrétiens voulaient avant tout convaincre de la vérité du christianisme, de connaître les noms des apôtres et de tous les écrivains sacrés, non plus que la liste de leurs ouvrages. C'est ainsi que Justin ne cite pas le nom de Paul.

Qui sait même si les premiers apologistes n'avaient pas leurs raisons pour taire les titres des saints livres et les noms de leurs auteurs? Ne craignaient-ils peut-être pas de signaler ces précieux documents aux recherches des agents impériaux? Si des chrétiens timides s'attirèrent de la part de leurs frères l'épithète flétrissante de *traditeurs*, n'est-ce pas pour avoir livré des exemplaires des saintes Écritures aux païens, pendant les persécutions? Qui sait, encore une fois, si les premiers Apologistes n'auraient pas craint de mériter le même reproche en désignant trop clairement les livres apostoliques comme les archives de la foi chrétienne?

Quant à la seconde affirmation de M. E. Renan, à savoir que Justin ne tient pas compte du quatrième évangile, il l'appuie sur un passage de la I^re^ Apologie, chapitre XIV, où il est dit que Jésus n'enseignait que dans de brefs et substantiels discours, n'étant pas un sophiste. Cette déclaration, dit après Volkmar M. Renan, « prouve notoirement « que Justin, ou ne connaissait pas les discours de Jean, ou ne les re- « gardait pas comme représentant l'enseignement de Jésus. » — M. Renan prononce, en effet, quelque part que « les longs discours du « quatrième évangile sont des pièces de théologie et de rhétorique, « qu'ils sont faux, souvent fades, impossibles [1]. » Mais il est permis de n'être pas de son avis. — Quoi qu'il en soit, M. E. Renan juge la déclaration de Justin sur les discours de Jésus incompatible avec leur longueur dans le quatrième évangile. C'est oublier que les discours proprement dits de Jésus dans le quatrième évangile ne sont pas plus longs, bien au contraire, que le sermon sur la montagne, par exemple, ou même que d'autres discours des synoptiques. Du reste, on ne peut assimiler à un discours du genre de ceux que dédaigne Justin, les intimes et suprêmes entretiens de Jésus avec ses disciples dans le Cénacle, car, n'en déplaise à Volkmar et à M. Renan, elles ne sont pas

[1] E. Renan, Vie de Jésus, 13^e^ édition, p. 520 et 539.

d'un sophiste ces paroles sublimes qui ont fait la consolation et la force de toutes les générations chrétiennes et qui subsisteront encore quand les cieux et la terre auront passé.

Au reste, c'est une objection courante parmi les critiques avancés, que Justin, « sur tous les points où les synoptiques et le quatrième évangile diffèrent, adopte des opinions complétement opposées à ce dernier [1]. » Scholten dit que « nulle part on ne voit Justin, quand il parle de l'histoire évangélique, adopter des données propres au quatrième évangile et contraires à celles des synoptiques [2].» Et, à l'appui de son dire, M. Scholten allègue plusieurs faits qui seraient assez probants s'ils étaient tous exacts et surtout s'ils n'étaient compensés par aucun autre passé sous silence par le théologien hollandais. Mais un exemple va montrer combien la vérité de son affirmation est loin d'être établie [3]. — Le principal des arguments par lesquels M. Scholten prouve sa thèse est le suivant : « Justin affirme, en se fondant sur un document « écrit (γέγραπται), que les Juifs arrêtèrent Jésus ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα et le « crucifièrent ἐν τῷ πάσχα, ce qui est d'accord avec le récit des synop- « tiques, mais ce qui ne l'est nullement avec le quatrième évangile, « d'après lequel (XIII, 1) Jésus fut arrêté πρὸ τῆς ἑορτῆς et mourut « (XVIII, 28) avant que la pâque fût mangée [4]. »

Telle est la manière de voir de M. Scholten en 1864, alors qu'il n'admet plus l'authenticité du quatrième évangile et qu'il fait flèche de tout bois pour la combattre. Mais qu'on ouvre la même *Revue de théologie* de Strasbourg, au tome XIII de la Ire série (1856), à la page 12 : M. Scholten y interprète le même passage de Justin (Dialogue avec Tryphon, chap. CXI), précisément dans le sens opposé : « Outre, « dit-il, que le passage de Paul, 1 Corinthiens V, 7, emprunte toute sa « valeur à la supposition que la date donnée par le quatrième évangile

[1] E. Renan, Vie de Jésus, 13e édition, Introduction, p. LIX.

[2] *Revue de Strasbourg*, 3e série, 1864, p. 196, et 1866, p. 184.

[3] Autre exemple : « Simon, dit M. Scholten, reçoit, d'après Justin, son surnom de Pierre ensuite de sa confession, comme cela est dit Matthieu XVI, 15-18, et non comme nous le lisons Jean I, 43. » Cette exégèse est inouïe ! Comment prétendre que, d'après Matthieu, Simon ne reçut le nom de Pierre qu'après sa confession, lorsque la fameuse parole de Jésus : tu es Pierre, suppose au contraire que Simon s'appelait Pierre. — D'ailleurs, Matthieu lui donne déjà ce nom, IV, 18, c'est-à-dire au moment où Jésus lui adresse vocation. Presque toujours, *avant la confession* déjà, il appelle l'apôtre *Pierre* en supprimant *Simon*. Voyez VIII, 14; XIV, 28 et 29; XV, 15.

[4] *Revue de Strasbourg*, p. 197 du tome II de la 3e série (1864).

« était bien la véritable, il existe un passage de Justin Martyr (Dia-
« logue CXI) qui stipule expressément le même symbolisme fondé sur
« la même coïncidence de la crucifixion et de l'immolation de l'agneau :
« Ἦν γὰρ τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς ὁ τυθεὶς ὕστερον.... καὶ ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα
« συνελάβετε αὐτὸν καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε, γέγραπται. »

On voit qu'en 1864 M. Scholten est d'un avis diamétralement opposé à celui qu'il professait en 1856. Assurément rien n'est plus légitime, mais à la condition qu'il veuille bien exposer les causes de ce changement, ce qu'il a oublié de faire. — Pour notre part, nous trouvons son exégèse de 1856 bien supérieure à celle de 1864, et voici pourquoi : le point essentiel du passage de Justin, c'est « le symbolisme qu'il stipule, symbolisme fondé sur la coïncidence de la crucifixion et de l'immolation de l'agneau. » Or, que l'on repousse la chronologie du quatrième évangile et ce symbolisme n'a plus de raison d'être, puisque la coïncidence disparaît : donc en cet endroit Justin adopte les données propres au quatrième évangile. Il est vrai que la seconde partie de la phrase semble les contredire en fixant l'arrestation et la crucifixion au jour de Pâques. Mais il est inadmissible que Justin se soit contredit lui-même dans la même phrase et ait ainsi anéanti toute la force de son raisonnement : l'apparence de la contradiction provient de la brièveté du langage de Justin : c'était l'avis de M. Scholten en 1856, et il est difficile de ne pas le partager.

Volkmar oppose quelques autres arguments dont Riggenbach (Die Zeugnisse, etc., p. 173 sqq.) présente une réfutation complète, mais sur l'examen desquels il serait inutile de s'appesantir plus longuement.

Nous avons déjà touché quelques mots de l'intérêt qu'il y avait à constater que Justin a connu le quatrième évangile et s'en est inspiré à plusieurs reprises comme des synoptiques. Ce fait prouve d'abord que Justin considérait l'évangile de Jean comme une source de renseignements dignes de foi, à l'égal des synoptiques [1]. Ensuite et surtout,

[1] Si l'on objecte que Justin paraît avoir mis sur le même pied un évangile non canonique auquel il semble trois ou quatre fois emprunter certains détails, qu'on veuille bien se rappeler quelques observations déjà faites dans le courant de cette étude et dont voici la substance :

1° Il n'est pas sûr que Justin ait puisé ces détails à une *source écrite* et non dans la tradition orale.

2° Supposé que Justin ait employé un évangile différent de nos quatre évangiles actuels, il est très-probable que cet évangile n'était autre que celui des

si Justin a connu le quatrième évangile, il est évident qu'il le comptait au nombre des *Mémoires des Apôtres*. Or comme, d'après son propre témoignage, des fragments de ces Mémoires étaient lus chaque dimanche avec les écrits des prophètes dans toutes les assemblées des chrétiens de la ville et de la campagne, qui se réunissaient pour célébrer le culte public (1 Apologie, chap. LXVII, p. 158), il est indubitable que du temps de Justin l'Église chrétienne reconnaissait déjà l'autorité, c'est-à-dire l'authenticité du quatrième évangile. On le lisait publiquement à côté de l'Ancien Testament et au même titre. « Or, qu'on se rappelle bien, dit à ce propos M. Godet, qu'il s'agit « d'un temps où les usages ecclésiastiques reposaient sur des tradi- « tions consacrées par l'antiquité, et l'on comprendra ce qu'implique « la présence constatée de l'évangile johannique dans un recueil d'é- « vangiles qui, vers 150, était lu publiquement et périodiquement dans « les assemblées chrétiennes! Et l'on voudrait persuader au monde « que l'évangile johannique n'a été composé que vers 150! [1] »

Nous concluons donc que les œuvres de Justin témoignent fortement que le quatrième évangile est *au moins* antérieur à l'an 120. Car c'est une appréciation très-modérée que d'estimer à trente ans seulement le laps de temps nécessaire à cette époque pour qu'un évangile se répandît dans tout le monde chrétien et y acquît assez d'autorité pour être lu dans les assemblées concurremment avec l'Ancien Testament. A la rigueur, on peut juger qu'il n'a pas fallu autant d'années pour la propagation d'un évangile écrit par un apôtre et mis en circulation, sinon déjà de son vivant, du moins peu de temps après sa mort. Mais le chiffre proposé serait certainement trop faible s'il s'agissait, comme le pensent nos contradicteurs, d'un évangile apocryphe, surtout si l'on réfléchit que dans la première moitié du second siècle beaucoup d'Églises étaient judéo-chrétiennes, souvent même judaïsantes, et que leurs chefs ne devaient accepter qu'avec défiance un évangile qui, dès sa première page, souligne l'opposition faite à Jésus par les Juifs.

Hébreux, lequel paraît être notre évangile de Matthieu sous sa forme primitive.

3° Fût-il prouvé que cet évangile non canonique n'était pas celui des Hébreux, mais quelque autre relation des faits évangéliques, resterait à savoir de quelle nature était ce document. Peut-être était-il très-ancien et méritait-il la confiance que lui accordait Justin en le citant à côté des évangiles qui sont devenus canoniques.

[1] Godet, O. C., 2e édition, tome I, p. 263.

Épître à Diognète.

Nous la plaçons à la suite des œuvres de Justin parce que plusieurs théologiens la lui attribuent (Otto, par exemple, pour ne parler que de notre siècle). Souvent aussi on la classe dans le recueil des écrits des Pères apostoliques (Hefele, par exemple). Nous renonçons, comme font la plupart des défenseurs de l'authenticité du quatrième évangile, entre autres M. Godet, à en tirer aucune conséquence critique, bien qu'elle présente un grand nombre d'expressions et de pensées qui trahissent chez l'auteur la connaissance de l'évangile de Jean. En effet, la date de la composition en est trop incertaine pour que ces ressemblances puissent être invoquées comme un sûr indice de l'antiquité du quatrième évangile. — M. E. Reuss la place vers 135, Nitzsch entre 110 et 125, Godet dans le premier tiers du II^me^ siècle; mais Hilgenfeld descend jusqu'au temps de Marc-Aurèle (161 à 180); Keim et Lipsius jusqu'à 180; Overbeck va même jusqu'au IV^me^ siècle (d'après Godet).

CHAPITRE IV

Irénée et les premiers témoignages incontestés.

Il n'y a plus lieu de discuter minutieusement à propos de ce Père. Qu'il ait connu le quatrième évangile et en ait pleinement reconnu l'authenticité, c'est ce que tous les théologiens sont obligés d'admettre. « Il le cite plus de soixante fois, dit M. Godet, avec la pleine con- « viction de son origine apostolique. Il lui donne une place dans « l'é- « vangile aux quatre formes » (τετράμορφον εὐαγγέλιον) qui se présente « déjà à son esprit comme une indivisible unité. » — Il suffit donc de rappeler brièvement les traits essentiels de la vie d'Irénée, l'époque où il vivait et les relations qu'il soutint avec le reste de l'Église chré-

tienne de son temps, de manière à montrer que son témoignage est décisif.

Il naquit en Asie Mineure vers l'an 140 et y passa sa jeunesse, à une époque où le souvenir des temps apostoliques y était encore vivant [1]. Il eut pour maître Polycarpe, le disciple de St. Jean, et l'on sait que dans sa lettre à Florinus, dont nous avons parlé précédemment, Irénée atteste qu'il avait conservé de l'évêque de Smyrne le souvenir le plus précis : « Je me souviens que, quand j'étais enfant « (παῖς ὢν ἔτι), dans l'Asie inférieure, où tu brillais alors par ton em- « ploi à la cour, je t'ai vu près de Polycarpe, cherchant à acquérir « son estime. Je me souviens mieux des choses d'alors que de ce qui « est arrivé depuis, car ce que nous avons appris dans l'enfance croît « avec l'âme, s'identifie avec elle ; si bien que je pourrais dire l'en- « droit où le bienheureux Polycarpe s'asseyait pour causer, sa dé- « marche, ses habitudes, sa façon de vivre, les traits de son corps, sa « manière d'entretenir l'assistance, comment il racontait la familiarité « qu'il avait eue avec Jean et avec les autres qui avaient vu le Sei- « gneur. Et ce qu'il leur avait entendu dire sur le Seigneur, et sur ses « miracles, et sur sa doctrine, Polycarpe le rapportait, comme l'ayant « reçu des témoins oculaires du Verbe de vie, le tout conforme aux « Écritures. Ces choses, grâce à la bonté de Dieu, je les écoutais dès « lors avec application, les consignant non sur le papier, mais dans « mon cœur, et toujours, grâce à Dieu, je les recorde authentique- « ment [2]. »

Ainsi donc, grâce à son séjour en Asie Mineure, Irénée était particulièrement bien placé pour être exactement informé sur tout ce qui concerne le quatrième évangile, puisque, de l'aveu universel, c'est dans cette province qu'il a été écrit.— Irénée vint sans doute à Rome avec Polycarpe, probablement vers le temps des premiers démêlés sur la Pâque, c'est-à-dire en 154, et de là en Gaule. Il fut bien vite distingué par l'évêque Pothin et, grâce à sa confiance, devint le chef effectif de l'Église de Lyon.

On a vu plus haut que Polycarpe a certainement connu le quatrième évangile. Si malgré tous les faits qui en répondent, on en doutait encore, il faudrait expliquer la confiance absolue qu'Irénée professait en l'authenticité de ce livre. — Se représente-t-on bien l'absurdité

[1] Conférez E. de Pressensé, Histoire des trois premiers siècles, etc., tome III, page 202. — E. Chastel, Cours d'histoire ecclésiastique.

[2] Traduction d'E. Renan, dans l'Antéchrist, p. 564, 565.

qu'il y aurait à prétendre qu'Irénée n'a eu connaissance du quatrième évangile qu'après son arrivée en Gaule ? Comment ! Disciple d'un disciple de Jean, petit-fils spirituel de cet illustre apôtre, il quitte sa patrie pour se rendre à Rome et de là en Gaule, c'est-à-dire à une immense distance de son point de départ. Un jour vient où on lui présente un évangile dont il ignorait l'existence : assurément il s'étonne. On lui dit que cet évangile est de l'apôtre Jean : sa surprise redouble. Il recueille ses souvenirs : jamais son maître Polycarpe ne lui a parlé de cet ouvrage, capital pourtant s'il est authentique : jamais pendant sa jeunesse écoulée près les lieux où avait vécu l'apôtre, jamais dans les instructions qu'il a reçues avant d'être admis dans l'Église, jamais il n'a entendu dire que Jean soit l'auteur d'un évangile. Et voici que, par enchantement semble-t-il, soixante-dix ans après la mort de l'apôtre, surgit un évangile inconnu jusqu'alors : non pas un évangile copié servilement sur ceux qu'on possède déjà : non pas un évangile composé de fables et de légendes, prédicateur d'hérésies nouvelles, à l'exemple de ceux que l'Église rejette, non pas un évangile insignifiant, médiocre comme en peut écrire le premier sectaire venu, mais un évangile majestueux, grandiose, sublime : un évangile qui dès le début proclame avec une incomparable autorité l'incarnation du Verbe, la doctrine qui tient le plus au cœur des chrétiens de l'époque ! — Troublé sans doute, Irénée poursuit l'examen du livre nouveau : qu'y voit-il ? Des données sur la vie du Sauveur qui diffèrent singulièrement en plusieurs endroits de celles des trois évangiles que connaît l'Église : un ministère de Jésus qui dure plusieurs années au lieu d'une seule, une date qui semble trancher la question de la Pâque dans un sens opposé aux Quartodécimans, çà et là des rectifications aux assertions des évangélistes qu'on avait accoutumé d'accepter, des modifications, des divergences, bien plus, une conception particulière du christianisme.....

Et malgré ces hardiesses, Irénée se soumet : il consent que son maître Polycarpe l'ait laissé dans l'ignorance sur un point si grave : peut-être même admet-il que Polycarpe, lui aussi, l'a ignoré, en dépit de ses relations personnelles avec Jean : il ne songe pas à douter. Sans défiance, il se contente d'ajouter un évangile au recueil des écrits apostoliques, sans jamais manifester par la suite le regret d'avoir si longtemps été privé de sa lumière. Il le citera plus tard à chaque page de ses ouvrages, il en reproduira les détails, il en usera contre les hérétiques, sans bénir une seule fois la dispensation divine qui tardivement, mais à temps encore, lui a révélé l'existence d'un si précieux

trésor. Jamais un mot ne lui échappera à ce sujet. Il exposera figurément un jour qu'il y a quatre évangiles, parce qu'il y a quatre points cardinaux et quatre vents principaux, sans confesser à la gloire de Dieu que si, pendant un temps, l'Église a risqué d'être désorientée, un miracle de la Providence lui a rendu le guide qu'elle avait perdu. Il tournera en dérision les Aloges qui n'admettaient pas l'authenticité du quatrième évangile, essaiera de les confondre, mais oubliera de réfuter l'argument qu'ils ne peuvent manquer de lui opposer de préférence, à savoir la récente apparition de ce livre. — Il est vrai que les Aloges eux-mêmes ne songent pas à alléguer que le quatrième évangile est une œuvre nouvelle, donc apocryphe : ils ont la candeur d'en reconnaître l'antiquité en l'attribuant à Cérinthe, le contemporain de Jean !

Voilà le roman rempli d'invraisemblances, l'entassement d'impossibilités psychologiques, religieuses et morales qu'il faut estimer conforme à la réalité historique si l'on prétend qu'Irénée n'a pas dès son enfance connu le quatrième évangile aussi bien que les trois autres. Que si l'on recule devant un si prodigieux effort de bonne volonté, il n'est pas de milieu : il faut, d'une absolue nécessité, qu'Irénée ait été confirmé par Polycarpe dans sa croyance à l'origine apostolique de l'évangile de Jean. Car étant admis qu'il connaissait cet évangile, comment supposer qu'il n'ait jamais interrogé son maître sur l'origine d'un tel livre, sur la date et le lieu de sa composition ? Et puisque jamais il ne laisse percer le moindre doute sur son authenticité, il faut bien croire que les renseignements qu'il tenait de Polycarpe l'avaient satisfait.

Comme il serait difficile aux adversaires de l'authenticité de réfuter directement ces arguments, ils s'y prennent d'une autre manière, tantôt en suspectant la bonne foi ou l'intelligence d'Irénée, tantôt en niant l'authenticité de son épître à Florinus [1], tantôt, on va s'en convaincre, en donnant aux termes de cette lettre une interprétation inacceptable, tantôt en signalant dans ses écrits des erreurs qui ne prouvent qu'une chose : l'incontestable faillibilité d'Irénée, mais non pas qu'il se soit toujours trompé.

Nous ne nous arrêterons pas à discuter la bonne foi d'Irénée, dont rien n'autorise à douter. — Quant à son jugement, on prétend par quelques traits en faire éclater la faiblesse. Il n'est pas un ouvrage, pas un article relevant en quelque mesure de l'École hypercritique

[1] Voyez plus haut la défense de cette authenticité par M. E. Renan.

qui ne se fasse un malin plaisir de rappeler à propos d'Irénée la prédiction qu'il attribue à Jésus-Christ d'un royaume à venir où les ceps de vigne produiraient dix mille jets de sarment, chaque jet dix mille branches, etc., etc. Étant donné le chiliasme réaliste d'Irénée, sa créance à cette légende peut faire sourire, mais elle n'implique pas que l'évêque de Lyon ait été dénué de bon sens au point que toutes ses affirmations d'un autre ordre doivent être dédaignées.

On prononce qu'en matière de critique sacrée il n'a pas voix au chapitre, sous prétexte que parlant des quatre évangiles il déclare convenable ou nécessaire qu'il y ait quatre évangiles comme il y a quatre points cardinaux, quatre vents et quatre formes de chérubins [1]. On en conclut qu'il ne connaissait pas de meilleur argument en faveur de leur authenticité, en particulier, qu'il le donnait faute de preuves historiques. Comme si devant des adversaires décidés *à priori* à rejeter l'évangile de Jean pour des motifs dogmatiques et nullement critiques, Irénée avait pu songer à avancer des preuves historiques qu'ils ne demandaient pas, admettant eux-mêmes la haute antiquité du livre. — D'ailleurs la comparaison symbolique dont il use, dans le goût du temps, est un effet et non la cause de sa croyance à l'authenticité des quatre évangiles : ce qui le prouve, c'en est précisément l'arbitraire. Dans le cas où Irénée n'eût connu que trois évangiles, il n'eût jamais pensé à en chercher un quatrième par la raison qu'il y a quatre points cardinaux ou quatre formes de chérubins. Seulement, sacrifiant aux habitudes d'allégorie propres à son siècle, il se serait complu à voir un sens profond dans le nombre trois, peut-être une analogie mystique avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit ou quelque autre groupe ternaire.

Quant à l'épître d'Irénée à Florinus, comme seul M. Scholten a essayé d'en combattre l'authenticité, et qu'il est difficile de le suivre jusque-là, on s'efforce du moins d'en atténuer la portée au moyen d'une exégèse de circonstance. On s'appuie sur cette phrase : εἶδόν γάρ σε παῖς ἔτι ὢν ἐν τῇ κάτω Ασίᾳ παρὰ Πολυκάρπῳ, λαμπρῶς πράσσοντα ἐν τῇ βασιλικῇ αὐλῇ, καὶ πειρώμενον εὐδοκιμεῖν παρ' αὐτῷ[2], et l'on insiste sur l'expression παῖς ἔτι ὢν pour en déduire qu'Irénée était trop jeune à l'époque de ses relations avec Polycarpe pour avoir pu profiter de ses enseignements. C'est la thèse que M. Rumpf soutient contre Tischendorf [3].

[1] Irénée, Adversus hæreses, XI, 8.

[2] Irénée, Œuvres, éd. du Bénédictin Massuet, tome I, p. 330. — Conférez Eusèbe, H. E., V, 20.

[3] *Revue de Strasbourg*, 3e série, tome V, 1867, page 4.

— Mais Tischendorf fait observer avec raison que παῖς n'a pas toujours le sens étroit que lui prête M. Rumpf. L'ancienne traduction latine de l'épître à Florinus traduit παῖς par *puer* : or c'est aussi le titre que Jérôme donne à St. Jean déjà disciple de Jésus [1]. D'ailleurs Irénée s'explique lui-même sur ce qu'il a retenu de son commerce avec Polycarpe, dans les termes que l'on a lus tout à l'heure. Il ne se souvenait pas seulement « de ses traits, de sa démarche, de ses habitudes, » choses dont à la rigueur un jeune enfant peut être frappé, mais aussi de « ses *discours* sur le Seigneur, sur ses miracles et sur *sa doctrine.* » Il les écoutait « *avec application*, » les « consignant dans son cœur. »— Il n'y a pas à en douter : Irénée n'était plus un enfant dans le sens où l'entend M. Rumpf, quand il jouissait des entretiens de Polycarpe.

A vrai dire il n'est qu'un seul fait qui paraisse ébranler l'autorité du témoignage d'Irénée. Encore n'est-ce qu'aux yeux des critiques qui acceptent le fameux dilemme : « ou bien Jean est l'auteur du quatrième évangile, et alors il n'est pas celui de l'Apocalypse : ou bien, il est l'auteur de l'Apocalypse et n'est pas celui de l'évangile. »

Irénée en effet, à plusieurs reprises, attribue l'Apocalypse comme l'évangile à Jean, en sorte que quiconque admet la nécessité du dilemme est obligé de suspecter le dire d'Irénée, au moins sur l'un des deux points. Mais comment pouvait-il se tromper dans une telle question, après avoir été éclairé par Polycarpe, disciple de Jean ? Et s'il s'est trompé sur l'un des deux points, qui pourra dire sur lequel il mérite créance ?

Assurément l'objection n'est pas sans gravité. Remarquons toutefois, bien qu'il n'entre pas dans notre plan d'étudier les rapports de l'Apocalypse et du quatrième évangile, que ce dilemme ne s'impose pas aussi rigoureusement qu'on se plaît à l'affirmer. L'histoire est là pour le prouver. Sans parler d'Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, une foule d'anciens auteurs, et dans les temps modernes de nombreux théologiens tels que Hase, Niermeyer, Scholten et A. Réville, pour ne pas citer les orthodoxes, ont admis ou admettent que l'évangile et l'Apocalypse ont un seul et même auteur [2].

[1] Hieron, Adv. Jovin. I, chap. XXVI, cité par Tischendorf, *Bulletin théologique*, 1867, p. 216.

[2] MM. Scholten et Réville ont abandonné cette position. Mais M. Réville l'avait admirablement défendue en 1854 et 1855. (*Revue de Strasbourg*, 1re série, tomes IX et X.)

D'ailleurs est-il légitime de conclure d'une diversité de tendances et de style entre deux écrits qu'ils ne sont pas du même auteur? Qui lira, par exemple, dans cent ans les travaux de M. A. Réville dans la *Revue de Strasbourg*, ceux datant de 1854 d'une part, et ceux de 1864 d'autre part, sans prendre connaissance des articles publiés dans l'intervalle et qui forment les anneaux d'une chaîne aux extrémités fort différentes, qui lira ces travaux devra bien en constater la diversité de tendances. Le style seul en est immuablement clair, élégant, précis. Mais c'est que M. Réville a parlé français dès son enfance, au lieu que St. Jean, dont l'araméen était la langue maternelle, a dû se familiariser peu à peu avec le grec. De là peut-être l'incorrection du style de l'Apocalypse et la pureté relative de celui du quatrième évangile.

Néanmoins Irénée semble avoir fait une confusion en énonçant que l'Apocalypse avait été écrite sous Domitien, puisqu'il est assez généralement admis aujourd'hui qu'elle date de 68. Mais à supposer qu'il se soit réellement trompé sur ce point de détail [1], une erreur de ce genre, portant sur une date, est infiniment plus explicable qu'une confusion portant sur un nom d'auteur.

Si l'on croit cependant devoir opter entre les termes du dilemme, on est amené à se demander lequel est le plus soutenable scientifiquement, et, incidemment, sur lequel des deux points Irénée s'est trompé. Par malheur des intérêts dogmatiques très-graves sont en jeu et, sans qu'on en ait toujours conscience, déterminent des jugements qui ne devraient s'inspirer que de l'histoire et de la critique. Avant de poser le dilemme, il faudrait examiner à part la question de l'authenticité de l'Apocalypse et à part celle de l'authenticité du quatrième évangile : ce sont deux études distinctes, et chacune doit se poursuivre isolément, sans confusion ni préoccupation prématurée. Une fois terminées, on en rapproche les conclusions respectives librement obtenues et si l'une et l'autre sont favorables à l'authenticité [2], alors, mais alors seulement se pose la question préjudicielle : Deux écrits

[1] M. Godet le nie et combat d'une manière très-intéressante sinon décisive l'interprétation moderne de l'Apocalypse (Études bibliques, N. T., 1874, p. 370 sqq.).

[2] Quand ce cas ne se produira pas, on n'aura que faire du dilemme. — Du reste la méthode que nous exposons est en quelque sorte idéale et l'application pratique s'en heurtera toujours contre les préventions et les *à priori* dont l'esprit le plus impartial se dégage difficilement.

aussi différents de style et de tendances que l'Apocalypse et le quatrième évangile peuvent-ils être d'un même auteur? Il n'y a lieu de recourir au dilemme qui sacrifie l'authenticité de l'un des deux écrits qu'après avoir répondu négativement à cette question par de sérieux arguments. Ils devront être bien forts, qu'on ne l'oublie pas, pour prévaloir sur les résultats précédemment acquis au procès et faire remettre en question l'authenticité des deux écrits qu'on avait constatée séparément.

Supposons toutefois la nécessité du dilemme suffisamment prouvée : c'est ici que les préoccupations dogmatiques se font jour : les orthodoxes consentent volontiers à abandonner l'Apocalypse pour sauver l'authenticité de l'évangile, d'où dépend en grande partie leur système. — Leurs adversaires se soucient médiocrement de conserver l'Apocalypse, qui est loin de répondre à leur tendance religieuse ; mais il leur en coûte peu de l'attribuer à l'apôtre Jean, et, armés du dilemme ils affirment que l'Apocalypse étant évidemment de Jean, le quatrième évangile est inauthentique [1].

Ces deux positions se valent, c'est-à-dire sont également antiscientifiques lorsqu'on les prend en vue de leurs conséquences et non parce qu'une étude impartiale y a conduit. Et malheureusement, on ne saurait le regretter assez, ce cas n'est que trop fréquent.

Nous n'avons pas à craindre d'échouer sur cet écueil, puisque nous nous sommes interdit d'entrer dans cette annexe de la question de l'authenticité du quatrième évangile. — Mais on voit qu'en étudiant l'authenticité de l'évangile de Jean séparément de celle de l'Apoca-

[1] Ç'a été longtemps un axiome pour l'École critique que l'authenticité de l'Apocalypse est mieux établie que celle de tout autre livre du Nouveau Testament. On conçoit quelle force cette opinion prêtait à son dilemme. Mais aujourd'hui M. Scholten, qui passe pour le plus redoutable des adversaires de l'authenticité du quatrième évangile, n'admet plus que l'Apocalypse soit de l'apôtre Jean. C'est, d'une autre manière, montrer que le dilemne proposé n'a pas la rigueur démonstrative que l'on prétend. M. Scholten croit que le faussaire auteur de l'Apocalypse a voulu, selon un procédé très-ordinaire chez les Juifs du temps, se couvrir du prestige d'un personnage respecté, qu'il a choisi l'apôtre Jean comme une des colonnes de l'Église de Jérusalem et qu'il s'est présenté aux Églises d'Asie sous ce nom vénérable (Conférez E. Renan, l'Antéchrist, p.559).

Keim ne croit pas davantage à l'authenticité de l'Apocalypse. Ce changement de front opéré par les maîtres de la critique la plus avancée suffit à montrer que le dilemme classique a fait son temps comme machine de guerre, sinon comme objet de recherches.

lypse, si nous n'abordons qu'une des faces du problème, nous suivons du moins une marche parfaitement justifiable en théorie. Le dilemme que nous laissons de côté passait jadis pour être si terrible qu'une explication était nécessaire pour montrer qu'il ne compromet pas, pour le moment, les résultats de notre travail. Ce qu'il nous importe de savoir, c'est que le témoignage rendu par Irénée à l'authenticité du quatrième évangile subsiste dans son intégrité.

D'ailleurs, à partir de cette époque, les témoignages de ce genre abondent. Au fur et à mesure qu'on s'éloigne de l'âge apostolique, on éprouve de plus en plus le besoin de recourir aux sources écrites pour y puiser des renseignements authentiques : et c'est ainsi que peu à peu les documents dont le recueil constituera le Nouveau Testament se substituent complétement aux récits transmis oralement par les premiers témoins de l'histoire évangélique. C'est alors qu'on trouve dans les auteurs ecclésiastiques des citations proprement dites renvoyant aux livres qu'un long et universel usage avait assez répandus dans tout le monde chrétien pour qu'il fût loisible à chacun de les consulter. En effet, les citations des livres sacrés n'ont pas d'autre but que de donner plus d'autorité aux affirmations qui les développent, en tant qu'elles permettent d'en vérifier l'exactitude par un travail de comparaison. Les multiplier à une époque où les sources originales étaient rares, les manuscrits coûteux, c'eût été étaler un appareil d'érudition assez inutile dans la pratique. Or nous avons déjà signalé le caractère général des œuvres des Pères apostoliques et des premiers Apologistes : elles étaient avant tout parénétiques. Mais plus tard les circonstances se modifient et inspirent de nouvelles méthodes d'exposition.

« A mesure qu'on avance dans la seconde moitié du second siècle, « dit M. Scholten, on voit se multiplier les traces de la connaissance « et de l'emploi du quatrième évangile. Vers la fin du second siècle, « en Asie Mineure, à Alexandrie, à Carthage, à Rome, en Syrie, l'au- « thenticité johannique du quatrième évangile est généralement ad- « mise [1]. »

Il n'en coûte guère au théologien hollandais de faire un tel aveu : mais il est bien permis d'en tirer parti contre Baur, qui fixait à 170 la date de composition de notre évangile, et contre Scholten lui-même qui l'a changée contre celle de 150 environ; car un emploi si général ne s'explique que par l'antiquité du livre.

Apollinaire vers 170, Athénagore vers 177, connaissent le quatrième

[1] *Revue de Strasbourg*, 3e série, tome II, 1864. p. 198 et 202.

évangile et s'en servent. — Théophile d'Antioche (180) dit positivement que l'apôtre Jean en est l'auteur. — Le Fragment de Muratori, vers 170, mentionne l'évangile de Jean après celui de Luc, en l'attribuant expressément, avec les épîtres, à l'apôtre Jean. La Peshito place également l'évangile de Jean après les synoptiques [1].

Les adversaires de l'authenticité, en reconnaissant ces faits, prétendent qu'il est inutile de les relever quand on veut prouver que le quatrième évangile est de la fin du premier siècle. — Assurément ils auraient raison si dans tout l'intervalle qui sépare la fin du premier siècle de l'an 170 aucun auteur n'avait fait usage de l'évangile de Jean : il y aurait un silence inexplicable de soixante-dix années. Mais on a vu qu'il n'en est rien : la continuité de son influence a été constatée dans tous les écrits publiés dans l'intervalle par les auteurs orthodoxes, et, s'il est vrai qu'elle soit plus sensible à la fin du second siècle qu'au commencement, il n'y a pas lieu de s'en étonner. L'autorité d'un écrit de ce genre devait s'étendre progressivement, en raison inverse du nombre des survivants de l'âge apostolique, en raison directe de l'accroissement des Églises et des besoins religieux.

Il nous reste maintenant à faire ce qu'on pourrait appeler la contre-épreuve de l'étude qui précède, en recherchant les témoignages que rendent à l'authenticité du quatrième évangile les diverses sectes hérétiques du second siècle.

CHAPITRE V

Les hérétiques du IIme siècle.

Les témoignages que les hérétiques peuvent rendre dans une question de ce genre ont une valeur qui leur est propre. Leurs auteurs

[1] Sur toute cette partie de la question, que nous renonçons à développer parce que ces assertions ne sont pas contestées, voyez : Riggenbach, Die Zeugnisse für das Evang. Joh., p. 43, sqq. — F. Godet, O. C., 2e édit., tome I, p. 239, sqq. — Scholten, *Revue de Strasbourg*, 3e série, tome II, 1864, p. 198 sqq. — Lücke, Commentar über das Ev. des Joh., p. 72 sqq. — Bleek, *Bulletin théologique*, 1864, p. 163 sqq. — etc., etc.

n'ayant pas, en général, les mêmes intérêts ecclésiastiques et théologiques que les écrivains orthodoxes, sont beaucoup plus indépendants dans leurs appréciations. Toutes les fois donc qu'orthodoxes et hérétiques s'accordent sur un point d'histoire ou de critique, leurs témoignages ne se superposent pas, ne font pas double emploi, mais ils se prêtent un mutuel appui. Toutes les analogies permettent de supposer que les hérétiques soumettaient à un examen rigoureux les traditions qu'ils recevaient de l'Église et ne les conservaient qu'à bon escient, trop heureux sans doute lorsqu'ils pouvaient prendre en faute des adversaires qui les excommuniaient. On peut croire que certaines sectes auraient été bien aises de riposter aux attaques dont leurs évangiles apocryphes étaient l'objet par des attaques semblables portant sur les évangiles officiels.

« D'autre part, on s'explique sans difficulté, suivant la remarque d'Hofstede de Groot, que les travaux exégétiques des hérétiques aient été en général antérieurs à ceux des Pères, et pourquoi c'est chez eux que nous trouvons le plus grand nombre de citations du Nouveau Testament. Dans la règle, les Pères préféraient s'appuyer sur la tradition apostolique dont l'Église et le corps épiscopal étaient dépositaires. Il y avait là un fait patent, qu'aucune subtilité ne parvenait à éluder. Les hérétiques, au contraire, en face de la tradition, ce rempart de l'orthodoxie, n'avaient d'autre arme que l'Écriture, dont il n'était pas si malaisé de tordre les textes, surtout à l'aide de l'interprétation allégorique [1]. » Irénée confirme cette observation d'une manière indirecte, mais bien significative, en attestant que les évangiles jouissaient d'un crédit général, même auprès des hérétiques : « *Tanta est autem circà evangelia hæc firmitas, ut et ipsi hæretici testimonium reddant eis, et ex ipsis egrediens unusquisque eorum conetur suam confirmare doctrinam* [2]. »

Au point de vue de notre étude, l'ordre dans lequel nous nous occuperons successivement des principales sectes hérétiques de la première moitié du second siècle a peu d'importance, puisqu'il n'y a pas lieu de les considérer dans leurs rapports réciproques, mais seulement dans leur rapport avec le quatrième évangile.

[1] *Bulletin théologique*, 1869, p. 119.

[2] Irénée, Advers. hæres., livre III, chap. XI, 7, p. 189 de l'édition Massuet.

Basilide.

Basilide est un des plus anciens Gnostiques. On sait par Clément d'Alexandrie, Épiphane et Irénée, qu'il florissait à Alexandrie, sous le règne d'Adrien, qui monta sur le trône en 117. Il paraît avoir terminé sa carrière vers 135, pendant la persécution de Barcochebas [1]. La date de sa naissance est moins certaine. Avant la découverte des *Philosophumena* d'Hippolyte, on ne possédait sur ce point que de vagues renseignements. Basilide déclarant qu'il avait reçu sa doctrine de Glaucias, interprète de St. Pierre [2], paraissait appartenir à la deuxième génération qui suivit la génération apostolique. Mais M. Hofstede de Groot part d'une autre donnée qui, sans contredire la précédente, permet de faire remonter Basilide jusqu'à la première génération. Il s'appuie sur un passage du chapitre XX, livre VII des *Philosophumena*, ainsi conçu :

Βασιλείδης τοίνυν καὶ Ἰσίδωρος, ὁ Βασιλείδου παῖς γνήσιος καὶ μαθητής, φασὶν εἰρηκέναι Ματθίαν αὐτοῖς λόγους ἀποκρύφους οὓς ἤκουσε παρὰ τοῦ Σωτῆρος κατ' ἰδίαν διδαχθείς [3].

Que Basilide tînt ses doctrines d'un apôtre, le fait est plus que douteux ; mais pour qu'il pût l'affirmer avec quelque vraisemblance, sans crainte d'être immédiatement accusé de mensonge, il fallait qu'il eût été contemporain de Matthias, c'est-à-dire qu'il fût né vers 70 environ, sinon plus tôt. — Or comme ce qui nous reste des écrits de Basilide contient plusieurs citations de l'évangile de Jean, on voit quel témoignage il rend de son antiquité.

Les adversaires de l'authenticité du quatrième évangile, n'ayant plus la ressource de nier des ressemblances qui sont indiscutables, recourent invariablement à un même système de défense, pour les citations attribuées à Basilide comme pour celles des premiers hérétiques du second siècle : ils soutiennent que les Pères, en rapportant ces citations, ne prétendent nullement qu'elles soient de Basilide lui-même

[1] Voyez Matter, Histoire critique du gnosticisme, 1828, tome II, p. 101. — *Compte Rendu de théologie et de philosophie*, Lausanne, 1868, p. 630 sqq. — Herzog, Realencyklop., tome I, article Basilides, p. 708 sqq.

[2] Clément d'Alexandrie, Stromates VII, 17.

[3] Page 344 de l'édition P. Cruice, Paris 1860, d'où nous tirerons toutes nos citations des *Philosophumena*.

ou de ces premiers hérétiques, mais seulement de leurs disciples. Quelque bizarre que soit une assertion aussi absolue, on ne peut la réfuter *à priori*, car elle peut quelquefois se justifier : il faudra voir le degré de vraisemblance qu'elle revêt dans chaque cas particulier.

On ne possède plus les ouvrages de Basilide, mais seulement quelques fragments conservés par les Pères et les *Philosophumena*. D'après Origène et Jérôme il avait écrit un évangile selon Basilide [1]. Ce fait prouve que Basilide connaissait d'autres évangiles, mais que le contenu n'en était pas assez favorable à sa doctrine pour qu'il s'en contentât. — Il paraît aussi avoir écrit un ouvrage exégétique en vingt-quatre livres. Clément d'Alexandrie s'exprime ainsi dans ses Stromates : « Basilide dit dans le vingt-troisième livre de ses Commentaires, au sujet des martyrs, etc. » (ἐν τῷ εἰκοστῷ τρίτῳ τῶν ἐξηγητικῶν) [2].

Agrippa Castor, qui vivait sous Adrien, écrivit une réfutation des erreurs de Basilide. Voici ce qu'en dit Eusèbe :

(Ἀγρίππα Κάστ.) ἐκφαίνων δ' οὖν αὐτοῦ (*id est* Βασιλείδου) τὰ ἀπόῤῥητά φησιν αὐτὸν εἰς μὲν τὸ εὐαγγέλιον τέσσαρα πρὸς τοῖς εἴκοσι συντάξαι βιβλία [3].

On traduit ordinairement la dernière partie de cette phrase de la manière suivante : « Agrippa Castor dit que Basilide composa vingt-quatre livres (de commentaires) sur l'Évangile. » — Il convient de remarquer que cet Évangile ne peut être celui-là même que Basilide avait rédigé. D'abord, il n'est guère probable qu'il ait éprouvé le besoin de commenter lui-même un de ses écrits : ensuite Agrippa Castor n'aurait pas manqué de le spécifier en disant : εἰς μὲν τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ [4].— Le terme d'Évangile dans la bouche d'Agrippa Castor, écrivain orthodoxe, ne peut désigner qu'un recueil orthodoxe, à moins d'être accompagné d'un correctif qui en modifie le sens. — C'est bien d'un recueil, d'un « *corpus evangeliorum* » qu'il s'agit, puisque Agrippa n'indique aucun évangile particulier. Seulement il serait intéressant de savoir combien de nos évangiles entraient dans ce recueil [5].

[1] Godet, O. C., 2e édit., tome I, p. 272.

[2] *Stromates*, livre IV, p. 506 de l'édition de Paris, 1629.

[3] Eusèbe, H. E., IV, 7, p. 142 de l'édition Dindorf.

[4] A. Hocédé, Authenticité de l'évangile de Jean, Toulouse 1854, page 40.

[5] Les citations des évangiles du Nouveau Testament que contiennent les fragments des ouvrages de Basilide conservés jusqu'ici ne permettent pas de trancher positivement la question, puisqu'elles ne portent que sur Luc et Jean. On ne peut en conclure qu'une chose : que ce recueil renfermait au moins les évangiles de Luc et de Jean.

C'est en vue de cette question que nous avons fait des réserves sur la traduc-

Quoi qu'il en soit une chose est certaine : que nulle part on ne trouve une trace de l'opposition que les Basilidiens auraient pu faire à l'un quelconque de nos évangiles. — Mais il y a plus : grâce aux *Philosophumena*, on sait que Basilide citait le quatrième évangile.

Au livre VII, chapitre 22, Hippolyte rapporte les théories de Basilide sur les actes créateurs de Dieu, dans les termes suivants : « D'où, « *dit-il* (*Basilide*), a été tirée la lumière ? de rien. Car il n'est pas écrit, « *dit-il*, qu'elle ait été tirée d'autre chose que de la parole de celui qui « parlait : mais celui qui parlait, *dit-il*, n'était pas, non plus que la « parole. La semence du monde, *dit-il*, a été faite de ce qui n'est pas : ὁ λόγος ὁ λεχθεὶς Γενηθήτω φῶς, καὶ τοῦτο, φησίν, ἔστι τὸ λεγόμενον ἐν τοῖς Εὐαγγελίοις· Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον [1]. »

La citation reproduit textuellement Jean I, 9, sans en changer une syllabe. De plus, elle est donnée formellement pour une citation tirée des évangiles. Enfin il est absolument impossible de soutenir ici qu'Hippolyte rapporte non les paroles de Basilide mais celles de ses disciples, puisqu'il nomme Basilide [2] et a soin, dans toute l'exposition de sa doctrine, de rappeler à chaque phrase par le mot φησί que c'est Basilide lui-même qui parle. Ce mot φησί revient *six fois* dans les *sept lignes* de la citation. — M. Rumpf a beau railler ses adversaires du

tion ordinaire du passage d'Eusèbe cité plus haut. Le sens en est évidemment que Basilide avait composé vingt-quatre livres de Commentaires ; mais si tous concernaient l'Évangile, pourquoi n'est-il pas dit simplement : εἰς μὲν τὸ εὐαγγέλιον τέσσαρα καὶ εἴκοσι συντάξαι βιβλία ? Qu'est-ce que cette forme anomale : τέσσαρα πρὸς τοῖς εἴκοσι pour dire vingt-quatre ? Pour notre part, nous n'y voyons qu'une explication : cette nuance a sa valeur et doit être exprimée ainsi : « Agrippa dit que Basilide composa sur l'Évangile quatre livres *en sus* des vingt. » Dans cette traduction, le nombre total des livres reste le même, mais quatre seulement se rapportent à l'Évangile : qu'il y eût vingt autres livres de Basilide, le fait était sans doute assez connu pour qu'on pût dire : *en sus des vingt.*

Grammaticalement, cette traduction nous semble la seule acceptable. Peut-être alors serait-il permis d'insister sur ce que *quatre* livres de Commentaires concernaient le recueil des évangiles. Tous les Commentaires actuels sur les évangiles ont quatre parties, parce que les évangiles sont au nombre de quatre : si Basilide a fait un Commentaire en quatre livres sur le recueil des évangiles, ne serait-ce pas un indice que lui aussi reconnaissait quatre évangiles outre le sien ?

[1] Édition Cruice, p. 348 et 349.

[2] Il le nomme, non pas dans la phrase citée, mais cinq lignes plus haut ; puis il continue par φησί.

parti qu'ils tirent de ce « φησί providentiel. » Il prouve que vers 117 le quatrième évangile existait et jouissait déjà d'une autorité incontestée, puisque les hérétiques s'efforçaient de le tirer à eux par des interprétations du genre de celle que Basilide applique à Jean I, 9.

Au même livre VII, chap. 27, on trouve une autre parole du quatrième évangile dans la bouche de Basilide :

Ὅτι δὲ, φησίν (ὁ Βασιλείδης), ἕκαστον ἰδίους ἔχει χαιρούς, ἱκανὸς ὁ Σωτὴρ λέγων : « Οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου [1]. »

Cette parole de Jésus ne se rencontre que dans l'évangile de Jean, chap. II, v. 4. — Ici encore on veut douter qu'Hippolyte cite Basilide lui-même. Mais Weizsäcker montre que quand Hippolyte cite *un écrit*, il le fait sous la forme du discours direct, en introduisant la citation textuelle par le mot : *il dit* (φησί), tandis que lorsqu'il cite les opinions d'une École il le fait sous la forme du discours indirect avec la formule « *ils disent que* » (λέγουσιν). Or les citations de Basilide appartiennent à la première classe et paraissent empruntées d'une manière suivie à un écrit qu'Hippolyte a sous les yeux [2].

Ainsi donc il est indubitable que Basilide a connu le quatrième évangile et ce témoignage rendu à son antiquité est de la plus haute valeur. Telle est l'opinion de Jakobi, auteur d'un ouvrage sur Basilide et de l'article Basilide dans l'Encyclopédie d'Herzog : telle est aussi celle d'Hofstede de Groot, de Tischendorf. M. Scholten lui-même avoue « qu'on rencontre des traces de l'existence du quatrième évangile peut-être chez Basilide et Valentin [3]. » Il ne s'explique pas sur la manière dont ce fait pourrait s'accorder avec la date de 150, qu'il propose pour la composition de l'évangile de Jean ; mais il est clair qu'il y a là une contradiction irréductible.

Valentin et les Valentiniens.

Le célèbre gnostique Valentin vint à Rome sous l'épiscopat d'Hyginus, et y enseigna entre 130 et 140. Ses ouvrages, comme ceux de

[1] Édition Cruice, p. 364.

[2] F. Godet, O. C., 2e édition, tome I, p. 273 et 274. — Keim dit : « Il est certain que les *Philosophumena* mentionnent positivement à plusieurs reprises les citations de Jean faites par Basilide et par nul autre. » (Cité dans le *Bulletin théologique*, 1869, p. 122.)

[3] *Revue de Strasbourg*, 3e série, tome II, 1864, p. 193.

Basilide, sont aujourd'hui perdus. Mais l'on connaît assez bien son système, grâce aux indications laissées par les Pères, pour qu'il soit possible, même en l'absence du texte de ses écrits, d'affirmer, avec autant de certitude que pour Basilide, qu'il a employé le quatrième évangile. Ses disciples en ont fait grand usage, comme le témoigne Irénée : « *Hi autem, qui a Valentino sunt, eo quod est secundùm Johannem plenissimè utentes (evangelio), ad ostensionem conjugationum suarum* [1]. » Cependant cette déclaration ne prouve pas que le chef de l'École s'en soit servi. Il existe encore quelques autres passages des Pères où l'on doute si les citations du quatrième évangile attribuées à Valentin sont de Valentin lui-même ou de ses disciples [2].— D'autre part Tertullien dit expressément de Valentin : « *integro instrumento uti videtur* [3]. » « Mais, ajoute-t-il, s'il l'a épargné, ç'a été pour le défigurer dans l'esprit de son système. » — De plus un passage des *Philosophumena* met sur le compte personnel de Valentin une citation de Jean X, v. 8, en termes qui ne permettent pas le doute. M. Rumpf commet une erreur matérielle en affirmant que le chapitre des *Philosophumena*, où se trouve cette citation, débute par λέγουσιν et que, par conséquent, c'est l'interprétation de l'École valentinienne qu'il reproduit [4]. Il commence, au contraire, par un λέγει très-catégorique.—Voici d'ailleurs les premières phrases de ce chapitre :

Πάντες οὖν οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἐλάλησαν ἀπὸ τοῦ Δημιουργοῦ, μωροῦ, λέγει, θεοῦ, μωροὶ, οὐδὲν εἰδότες. Διὰ τοῦτο, φησί, λέγει ὁ Σωτήρ· « Πάντες οἱ πρὸ ἐμοῦ ἐληλυθότες κλέπται καὶ λησταὶ εἰσί [5]. »

Il est donc visible que la citation de Jean X, 8, et l'interprétation gnostique qui la précède sont attribuées, non pas aux disciples de Valentin, mais à Valentin lui-même. On se rabat vainement sur le fait qu'à plusieurs reprises, en exposant les systèmes hérétiques, l'auteur des *Philosophumena* emploie alternativement le pluriel et le singulier, λέγουσιν et φησί. Il serait arbitraire d'en conclure qu'Hippolyte confondait perpétuellement les maîtres et les disciples, qu'il attribuait tel passage de leurs écrits indifféremment aux uns ou aux autres. Il y a

[1] Advers. hæreses, III, chap. XI, 7.

[2] Conférez F. Lücke, Commentar über das Ev. des Joh., p. 55. Il faut dire que Lücke écrivait avant la découverte des *Philosophumena*.

[3] Tertullien, De præscr. hæret. XXXVIII (cité par de Wette, Einleitung in die Bücher des Neuen Testamentes, p. 104 et 105).

[4] *Revue de Strasbourg*, 3e série, tome V, 1867, p. 18.

[5] *Philosophumena*, livre VI, chap. XXXV, p. 194 de l'édition Cruice.

plus : le soin qu'il prend de conserver tantôt l'expression φησί, tantôt celle de λέγουσιν durant des chapitres entiers, prouve qu'il entend distinguer les doctrines générales des interprétations particulières données par tel gnostique célèbre à certains textes de l'Écriture sainte ; et si quelquefois les deux expressions se rencontrent dans un même chapitre, jamais on ne peut dire qu'elles « s'entre-croisent au hasard comme de parfaits synonymes, » ainsi que le voudrait M. Rumpf. Il est très-facile de rendre compte de ces différences dans l'exemple qu'il allègue [1]. Quand Hippolyte y emploie le pluriel, c'est qu'il rapporte dans ses grandes lignes, *en gros* si l'on nous passe l'expression, ce qu'il y a de commun, dans le système qu'il combat, au maître et aux disciples. Quand il use du singulier, il est certain qu'il prétend citer textuellement Basilide, puisqu'en sept lignes le mot φησί revient six fois sous sa plume, jouant le rôle de véritables guillemets.

Nous n'avons su trouver de cette assertion une meilleure preuve que celle-ci : trois chapitres plus loin, livre VII, chap. XXV, Hippolyte introduit par un φησίν l'affirmation suivante de Basilide : υἱοὶ δὲ, φησίν, ἐσμὲν ἡμεῖς οἱ πνευματικοὶ. Si ce n'était là une citation textuelle, il faudrait renoncer à comprendre pourquoi ce φησίν au lieu du pluriel λέγουσιν, puisque l'orgueilleuse prétention qu'elle affiche était celle, non de Basilide seulement, mais de tous ses disciples.— Ou nous nous trompons fort, ou cet argument tranche la question.

Il est encore deux autres textes qui montrent que Valentin devait connaître l'évangile de Jean. D'après les *Philosophumena*, livre VI, 33, il nommait le démon « le Prince de ce monde, » comme le quatrième évangile [2]. — Enfin, au livre VI, chapitre 29, Valentin dit de Dieu : Ἀγάπη γὰ ἦν ῥῶλος. Cf. 1 Jean, chapitre IV, v. 8 [3].

On l'a déjà vu, il est incontesté que les Valentiniens aient connu le quatrième évangile : les textes d'Irénée, de Tertullien et d'Hippolyte sont trop précis pour laisser quelque place au doute. On se borne seulement à refuser cette connaissance à leur maître. A vrai dire, il est assez malaisé d'admettre que les disciples aient pris sur eux d'accepter de la main des chrétiens orthodoxes un évangile que Valentin n'avait pas reconnu. — Mais c'est la moindre des difficultés de la thèse.

[1] *Philosophumena*, livre VII, chap. XXII, p. 348 et 349 de l'édition Cruice. C'est le passage qui a été discuté plus haut, à propos de Basilide.

[2] Édition Cruice, p. 291.

[3] Édition Cruice, p. 281.

Du reste on gagne peu de chose à cette distinction, car le témoignage des premiers disciples de Valentin est d'une grande importance dans la question. En effet, Héracléon, disciple de Valentin, composa un Commentaire complet de l'évangile de Jean, qu'Origène a réfuté longuement en en citant un grand nombre d'extraits.— Mais à quelle époque ? S'il faut la fixer à 150 ou 160, que deviennent les hypothèses qui font rédiger le quatrième évangile au milieu du second siècle ? Volkmar, l'un des principaux adversaires de l'authenticité de l'évangile de Jean, le confesse lui-même : « Eh ! grand Dieu ! si entre 125 et « 155 on a fait sur l'évangile de Jean un Commentaire tel que celui « dont Origène nous a conservé des extraits considérables, qu'y a-t-il « encore à discuter ! Il est bien certain que c'en est fait de la thèse « critique de la composition du quatrième évangile au milieu du II^me^ « siècle [1] ! »

Seulement Volkmar, en faisant un tel aveu, s'imaginait qu'on n'en pourrait pas tirer parti, parce qu'il croyait impossible de prouver qu'Héracléon eût été un disciple immédiat de Valentin : en effet, disait-il en compagnie d'autres savants, « Irénée ne le nomme pas. » Héracléon ne pouvait donc avoir vécu qu'après Irénée. Origène dit bien de lui qu'il était γνώριμος de Valentin ; mais Volkmar, au lieu de traduire ce mot par « familier, » comme l'exige le dictionnaire, le rendait par « disciple [2]. » — Tischendorf a opposé à Volkmar, à Lipsius et à Rumpf une réponse victorieuse s'il en fut jamais : il les a renvoyés au traité d'Irénée « *Adversus hæreses*, » chapitre IV du II^e^ livre où le nom d'Héracléon se trouve en toutes lettres avec celui de Ptolémée, autre disciple de Valentin. Volkmar et ses amis avaient eu le malheur de consulter une édition des œuvres d'Irénée dans l'Index de laquelle était omis le rappel de ce passage ! — L'accident, pour être funeste, n'avait rien d'inexplicable, et des théologiens d'un autre temps pourraient à leur tour en éprouver de pareils. Mais il est assez plaisant d'avoir au moins une fois pu convaincre des adversaires que leur argument favori, l'*argumentum e silentio*, blesse quelquefois les imprudents qui s'en font une épée de chevet [3].

[1] Volkmar, Ursprung unserer Evang., p. 22, cité par F. Godet, O. C., 2^e^ édition, tome I, p. 251.

[2] La racine même de ce mot, γνώριζω, indique qu'il signifie « connaissance » avec le sens d'ami dans la familiarité duquel on a vécu, ou l'on vit.

[3] M. Michel Nicolas a essuyé naguère une mésaventure analogue en développant sa théorie du Presbytre (*Études critiques* sur le Nouveau Testament, 1862, p. 206 ; conférez avec 1 Pierre V, v. 1).

Il est donc permis d'emprunter à Volkmar ses propres expressions et de demander : « est-il encore besoin de discuter ? C'en est fait de la thèse critique de la composition du quatrième évangile au milieu du IIme siècle ! » Héracléon aurait-il entrepris un Commentaire de l'évangile de Jean vers 150 ou 160 si cet évangile n'avait été depuis longtemps considéré comme apostolique !

Un autre témoignage, également capital, est fourni par Ptolémée, disciple de Valentin, dans son épître à Flora, qu'Épiphane nous a conservée. Cette épître contient plusieurs citations de Matthieu, de Paul et *une de Jean* I, v. 3 :

ἔτι γε τὴν τοῦ κόσμου δημιουργίαν ἰδίαν λέγει (ὁ Σωτὴρ) εἶναι, ἅτε πάντα δι' αὐτοῦ γεγονέναι καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδέν [1].

Il n'est pas possible de nier que Ptolémée prétende citer l'évangile de Jean puisqu'il ajoute immédiatement : *L'apôtre* a voulu dire par là..... — M. Scholten n'essaie pas de contester que ce soit là une citation du quatrième évangile : « mais, dit-il, on ne voit pas qu'aucun « Valentinien l'attribue nominativement à l'apôtre Jean. Si Ptolémée, « dans son épître à Flora, le nomme *apostolique*, il ne faudrait pas « trop insister sur cette épithète : un autre écrivain de la même école, « Théodote, cite Luc II, v. 14, avec cette indication : ὥς φησιν ὁ ἀπόστολος [2]. »

Ainsi l'on concède que Ptolémée, disciple de Valentin, a cité le quatrième évangile en le nommant *apostolique*, mais on se refuse à reconnaître la gravité d'un tel aveu, *parce que Théodote cite Luc comme un apôtre*. — Assurément ce fait, s'il était prouvé, convaincrait Théodote d'inexactitude, puisque Luc, compagnon des apôtres, comme eux propagateur de l'Évangile, n'était pas, à proprement parler, un apôtre. Mais comment l'inadvertance supposée de Théodote impliquerait-elle que Ptolémée en ait commis une pareille ? D'autant plus que jamais jusqu'à notre siècle on n'a douté que l'auteur du quatrième évangile fût réellement un apôtre, à l'exception de la petite secte des Aloges qui l'attribuait à Cérinthe. Mais Cérinthe n'ayant jamais, que l'on sache, vécu comme Luc avec des apôtres, ce n'était assurément pas à lui, mais à Jean, que songeait Ptolémée.

D'ailleurs, *il n'est pas vrai que Théodote ait cité l'évangile de Luc comme un évangile apostolique* et, par conséquent, l'analogie préten-

[1] Épiphane, Hær. 33, 3 sqq. Voyez la lettre à Flora, éd. bénédictine (Massuet) des œuvres d'Irénée, pars prima, p. 358 : in-folio, Venise 1734.

[2] *Revue de Strasbourg*, 3e série, 1864, tome II, p. 193.

due par laquelle M. Scholten espérait diminuer la portée du témoignage de Ptolémée, cette analogie disparaît entièrement. En effet, quelle est la citation de Luc II, 14, mise par Théodote au compte d'un apôtre, à en croire M. Scholten? La voici : « Gloire à Dieu dans les lieux très-hauts ! Paix sur la terre parmi les hommes de bonne volonté ! » Mais ces paroles ne sont pas les réflexions de l'évangéliste Luc, ni d'un homme, apôtre ou non : elles sont prononcées par le chœur céleste des anges qui saluent la naissance du Sauveur. Donc, même si l'auteur de l'évangile de Luc eût été un apôtre, Théodote n'aurait pu les attribuer à un apôtre. En effet, toutes les fois que nous citons une sentence ou un discours que les évangiles mettent dans la bouche de quelqu'un de leurs personnages, nous rapportons cette sentence ou ce discours à celui qui les prononce et non pas à l'évangéliste qui en a conservé le souvenir [1] (aussi longtemps du moins qu'on croit que cette sentence ou ce discours a réellement été prononcé). On s'exprime donc ainsi : Jésus dit....., Pierre dit....., Nicodème dit....., Pilate dit..... — Quand, par exemple, dans un sermon de Noël un prédicateur rappelle le message annoncé par les anges aux bergers de Bethléhem, s'avise-t-il jamais de parler de cette façon : « Paix sur la terre, gloire à Dieu dans les lieux très-hauts, *comme dit St. Luc?* »

Telle est pourtant la singulière manière de s'exprimer qu'on prête à Théodote en appliquant à Luc son ὡς φησιν ὁ ἀπόστολος, bien que Luc n'ait jamais passé pour un apôtre et que Théodote n'ait pu s'y tromper, connaissant le Prologue du troisième évangile. Voici le texte de Théodote, tel qu'on le trouve à la suite des œuvres de Clément d'Alexandrie, édition Potter, 1715, p. 986, § 73 :

Διὰ τοῦτο ὁ Κύριος κατῆλθεν εἰρήνην ποιήσων τοῖς ἀπ' οὐρανῶν, οὐ τοῖς ἀπὸ γῆς, ὡς φησιν ὁ ἀπόστολος, Εἰρήνη ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις.

Que signifie donc cet ὁ ἀπόστολος qui ne peut se rapporter qu'au chœur des anges? Nous n'hésitons pas à lui refuser ici le sens particulier qu'il a pris dans l'Église, pour lui rendre son sens primitif et général, en accord avec l'étymologie, les exemples des auteurs profanes et même les épîtres de St. Paul (2 Cor. VIII, 23; Philip. II, 25), ce sens, le voici : « ἀπόστολος, flotte, expédition navale; se dit aussi de quiconque est envoyé quelque part avec une mission [2]. » Voici donc la

[1] Cette habitude était encore plus générale au commencement du IIe siècle, avant la fixation du Canon.

[2] Conférez *Thesaurus græcæ linguæ* d'H. Estienne, revu par Hase, etc. (1831, éd. Didot.)

traduction exacte du texte de Théodote : « C'est pourquoi le Seigneur est descendu pour faire la paix..... selon la parole de l'armée céleste (des anges, ou, plus simplement, selon la parole « des envoyés ») : Paix sur la terre, gloire dans les lieux très-hauts. » — Si l'on préfère conserver dans la traduction le singulier, on peut supposer que Théodote n'avait en vue que le seul ange apparu d'abord aux bergers, et rendre ὁ ἀπόστολος par « l'envoyé, » ou même par « l'ange [1]. » Ce sens est évidemment le plus naturel. Il disculpe entièrement Théodote d'avoir commis l'étrange confusion que lui impute M. Scholten. Lors donc que Ptolémée nomme le quatrième évangile *apostolique*, non-seulement son langage est conforme à la constante tradition ecclésiastique, mais encore aucune analogie n'amoindrit la valeur de sa déclaration.

Bref, les rapports de l'École de Valentin avec l'évangile de Jean sont si nombreux, si profonds, qu'en désespoir de cause on a fait appel à une ressource extrême : Baur et Schwegler les premiers ont soutenu que l'évangile ne fut publié qu'après la naissance de l'hérésie valentinienne ; mais c'est Hilgenfeld surtout qui s'est efforcé de montrer l'influence du gnosticisme valentinien dans la composition du quatrième évangile, prétendant y trouver un dualisme à base gnostique et la doctrine du Démiurge [2]. Son hypothèse a eu peu de succès, même auprès des théologiens de sa tendance. « Il ne s'appuie, dit M. « A. Kayser, que sur de prétendues allusions ou sur des réticences « qu'il impute à l'évangéliste. On dirait un inquisiteur convaincu de « la culpabilité de sa victime et voulant à tout prix lui surprendre un « aveu » et encore : « La plupart de ses prétendues preuves démon- « treraient au même titre le gnosticisme de n'importe quel écrit du « Nouveau Testament. » — Il y a dans l'hypothèse de Hilgenfeld une parcelle de vérité, à savoir qu'il n'est pas impossible de trouver dans le quatrième évangile telle idée que les Gnostiques partageaient. Mais l'explication qu'il en faut donner, est bien simple : c'est que le gnos-

[1] ἄγγελος signifie messager, ἀπόστολος envoyé : il est donc facile d'admettre une sorte d'équivalence entre ces deux mots dans certains cas. — Voyez Apocalypse I, 20 où les sept anges des sept Églises paraissent être sept apôtres, ou tout au moins les premiers docteurs de ces Églises.

[2] Hilgenfeld, Das Evang. und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff, 1849, p. 134 sqq. — On trouvera dans la *Revue de Strasbourg*, 1re série, tome XII, 1856, p. 220 sqq. un résumé impartial des arguments de Hilgenfeld et leur réfutation par A. Kayser. — Voyez aussi Riggenbach, Zeugnisse, etc., p. 125.

ticisme a travaillé en partie sur les idées chrétiennes et qu'il en a conservé beaucoup d'éléments. D'ailleurs le gnosticisme remonte très-haut dans l'histoire du christianisme et la première épître de Jean comme l'Apocalypse combat déjà certaines théories gnostiques. Mais de là à reconnaître que le quatrième évangile dépend en quelque mesure que ce soit de l'École valentinienne, il y a un abîme. Déjà plus d'une fois nous avons eu occasion de revendiquer pour l'évangile de Jean le mérite d'une incomparable originalité, qui en fait une œuvre *princeps* pour la forme comme pour le fond ; et les exagérations historiques et exégétiques de Hilgenfeld ne sont pas de nature à modifier cette manière de voir. « Les Pères attestent unanimement, dit M. Go-« det, que le procédé des Valentiniens consistait, non pas à fabriquer « des écrits sur leur système, mais à adapter aussi bien que possible « leur système aux écrits scripturaires. » Il suffit de rappeler à ce sujet la déclaration de Tertullien dont la première phrase a été déjà citée : « *Neque enim si Valentinus integro instrumento uti videtur, non callidiori ingenio quàm Marcion manus intulit veritati. Marcion enim expertè et palam machæra, non stylo usus est ; quoniam ad materiam suam cædem scripturarum confecit. Valentinus autem pepercit, quoniàm non ad materiam scripturas, sed materiam ad scripturas excogitavit* [1]. »

Mais un argument prime tous les autres dans cette question. S'il est difficile d'admettre, comme nous le faisions observer tout à l'heure, que les disciples de Valentin aient consenti à accepter de la main des chrétiens orthodoxes un évangile que leur maître n'avait pas reconnu, il est impossible de comprendre que l'Église orthodoxe ait reçu sans défiance un évangile composé parmi les hérétiques ou sous l'inspiration de leur système. A coup sûr, son instinctive répulsion pour tout ce qui venait des sectes séparées de sa communion lui eût rendu suspect le quatrième évangile, malgré l'origine apostolique qu'on lui prêtait. Elle n'aurait pas consenti que le privilége exclusif de posséder un écrit si précieux eût été réservé durant tant d'années à ses adversaires. L'histoire atteste que l'Église a été douée d'un tact merveilleux, sinon infaillible, pour discerner les écrits dont la doctrine était conforme à la sienne des ouvrages où s'était glissée l'hérésie même la plus subtile. Son œil pénétrant distinguait des erreurs là où leur auteur avait cru de bonne foi rester fidèle à l'orthodoxie : à bien plus forte raison dans les œuvres des partis qui lui étaient notoirement hostiles.

[1] Tertullien, *De præscr. hæret.*, chap. XXXVIII.

Ce n'est pas tout. On se rappelle qu'Héracléon a composé vers 150 un Commentaire du quatrième évangile. Or c'est une loi d'observation qu'un ouvrage à son apparition ne provoque pas immédiatement de Commentaire de ce genre. Le besoin de l'interpréter n'est ressenti qu'après un laps de temps assez considérable pour que l'intelligence s'en soit obscurcie dans la majeure partie du public. Il faut aussi qu'il ait acquis la consécration de l'âge et que l'épreuve l'ait montré digne d'être rajeuni par des explications qui le mettent derechef à la portée de ses lecteurs. — La durée de l'intervalle nécessaire est variable, mais elle est toujours assez forte pour qu'on puisse statuer un *minimum* de vingt à trente années. Les analogies cherchées dans l'histoire littéraire des temps modernes en fourniraient un plus considérable. Or Valentin commença à enseigner vers 140 au plus tôt : s'il fallait croire que le quatrième évangile fut composé sous son influence déjà vers 145, cinq ou dix ans seulement en sépareraient l'apparition de celle du Commentaire d'Héracléon ! Et quel singulier Commentaire, obligé de tordre les textes de l'évangile pour les accorder avec les doctrines de la secte, de les défigurer pour les approprier à son système ! Cette disparate trahit à elle seule la disparate d'origine : un Valentinien n'aurait pas eu tant de peine à tirer parti d'un évangile valentinien.

M. Scholten reconnaît « qu'il serait absurde de voir dans le quatrième évangile un produit de l'École de Valentin [1]. » Mais il ajoute immédiatement que « l'accord dans la terminologie, le dualisme, la « méthode allégorique appliquée aux faits mêmes de l'histoire évangé- « lique, tout cela suppose une certaine affinité entre notre évangile et « cette École. Serait-il donc invraisemblable qu'un penseur chrétien, « pénétré des idées philosophiques du temps, se soit proposé de réfor- « mer le gnosticisme fantastique et désordonné, dans l'intérêt du « christianisme comme dans celui de la vraie gnose, et que pour arri- « ver à ce but il ait écrit le quatrième évangile ?..... Son livre est « l'œuvre d'un gnostique qui cherche à mettre la gnose au service du « christianisme et à gagner ceux dont elle était la passion spirituelle. « La preuve qu'il a réussi, c'est qu'Héracléon écrivit de préférence « un Commentaire sur le quatrième évangile. Le quatrième évangile « suppose donc l'existence de la gnose telle qu'elle s'était développée « dès avant la moitié du second siècle ; de sorte que, pour l'époque « probable de sa composition, nous nous voyons, encore une fois, ra- « menés aux environs de l'an 150. »

[1] *Revue de Strasbourg*, 3e série, tome IV, 1866, p. 189-190.

M. Scholten s'est montré bien imprudent en appelant absurde l'hypothèse de Hilgenfeld, puisqu'il y revient par une voie détournée. Pour lui l'auteur du quatrième évangile n'est pas un Valentinien décidé, mais un penseur qui tient un juste milieu entre l'orthodoxie et le gnosticisme : voilà toute la différence. Mais les mêmes arguments nous empêchent d'adopter son point de vue. De plus, le but du quatrième évangile est tout autre que celui supposé par M. Scholten.

Nous concluons donc des considérations qui précèdent, non-seulement que dès la première moitié du second siècle les Valentiniens ont tenu le quatrième évangile pour un écrit apostolique, mais encore que leur maître Valentin l'a cité et lui a fait des emprunts. La terminologie usitée dans son École l'attesterait à défaut des fragments de ses ouvrages conservés par Hippolyte et du témoignage de Tertullien. — Enfin il est impossible historiquement et psychologiquement d'expliquer ces ressemblances en contestant l'originalité complète du quatrième évangile et en essayant de faire prendre pour un reflet, même éloigné, des doctrines valentiniennes, certaines expressions qui ne les rappellent que parce qu'elles ont passé de l'évangile de Jean dans le vocabulaire des Gnostiques.

Marcion.

D'après Eusèbe, Marcion vint à Rome vers 140. Il était donc né dans les premières années du II^me^ siècle. Il ne peut guère être compté parmi les hérétiques dont le témoignage confirme positivement l'authenticité du quatrième évangile. Les textes auxquels on a fait appel ne sont pas assez précis pour être décisifs. Mais il serait encore moins vrai de dire qu'ils sont défavorables à l'opinion traditionnelle.

L'explication de l'incertitude relative où l'on est sur ce point est bien simple. Marcion, dans sa haine pour tout ce qui touchait de près ou de loin au judaïsme, rejetait impitoyablement la grande majorité des livres du Nouveau Testament, et comme les moins judaïsants ont tous encore des traits qui leur sont communs avec les écrits d'origine juive, Marcion les mutilait tous sans scrupule. Lors donc que les auteurs ecclésiastiques reprochent à Marcion la hardiesse dont il usait à l'égard de certains livres en en récusant l'autorité, ils ne prennent pas la peine de les énumérer, et se bornent à constater en termes généraux sa manière d'agir. S'il n'avait rejeté que deux ou trois écrits,

nul doute que les noms nous en eussent été conservés par les Pères qui l'ont combattu. Mais comme de tout le Nouveau Testament actuel il ne recevait que dix ou onze livres [1], à savoir l'évangile de Luc et dix épîtres de Paul, on aurait eu fort à faire à citer séparément chacun des livres qu'il dédaignait. — Néanmoins plusieurs indices prouvent que s'il n'admettait point le quatrième évangile dans son recueil expurgé, ce n'était pas faute de le connaître.

A priori l'on conteste cette assertion : « Il serait bien étrange, dit « M. Scholten, que Marcion eût connu et, le connaissant, eût rejeté « un écrit dont le caractère gnostique et antijudaïque aurait dû lui « plaire, — comme il plut après lui au marcionite Apelle, — plus en- « core que l'évangile de Luc et les épîtres de Paul [2].» Et ailleurs : « Il « n'aurait pas eu besoin d'écarter d'un tel évangile ces éléments ju- « déo-chrétiens qu'il devait éliminer du recueil anecdotique et mélangé « de Luc [3]. » — M. A. Réville a également développé cette argumentation *à priori* dans un article sur la *Question des évangiles*, publié par la *Revue des Deux-Mondes* [4]. — Enfin M. E. Renan l'a reproduite dans l'Introduction de sa Vie de Jésus [5].

Il est facile de montrer au contraire que Marcion aurait eu beaucoup d'éléments judéo-chrétiens à éliminer de l'évangile de Jean pour l'approprier à son système, comme il fit pour l'évangile de Luc. « Rien « n'est plus étranger à la pensée johannique, dit M. Godet, que cet « antinomisme violent et ce docétisme qui sont les traits caractéristi- « ques du système de Marcion. D'après le quatrième évangile, le « monde est entièrement fait par le Logos ; et Marcion en attribue la « création à un démiurge borné ! En venant dans le monde au sein « d'Israël, Jésus vient *chez les siens ;* et le monde, et les Juifs eux- « mêmes, d'après Marcion, sont d'une origine antidivine ! Jésus a été « fait chair ; et Marcion lui refuse un corps ! Jésus avait, d'après no- « tre évangile, une mère et des frères ; et Marcion nie sa naissance ! « Pour croire en Jésus, il faut croire aux écrits de Moïse qui rendent « témoignage du Christ ; et Marcion établit une opposition radicale

[1] Scholten, *Revue de Strasbourg*, 3e série, tome II, 1864, p. 193. — A. Hocédé, Authenticité de l'évangile de Jean, p. 21. — Voyez Origène, Dialog. advers. Marc. Section I. — Épiphane, Hæres. 42.

[2] Art. cité, p. 193.

[3] *Revue de Strasbourg*, 3e série, tome IV, 1866, p. 192.

[4] 1866, 1er mai, p. 115.

[5] 13e éd., 1867, p. LX. — Volkmar également. Voyez Riggenbach, Die Zeugnisse für das Evang. Johannis, p. 130.

« entre la loi et l'Évangile. Les témoignages que se rend Jésus sont « d'un bout à l'autre l'application des symboles théocratiques ; et Mar- « cion fait de l'ancienne et de la nouvelle alliance les œuvres de deux « divinités opposées ! Voilà comment le quatrième évangile convenait « au système de Marcion ! Il aurait dû, pour l'employer, le mutiler à « chaque page ; il a préféré le retrancher d'un coup [1]. »

« Cette assertion, dit également Riggenbach, ne se fonde que sur « une seule classe de paroles johanniques, sur celles que Marcion au- « rait pu ramener à sa manière de voir, et surtout elle ne tient aucun « compte des intuitions fondamentales du quatrième évangile, qui de- « vaient profondément répugner au docteur gnostique. Une transfor- « mation dans le sens de Marcion devait bien plutôt être tentée sur « l'évangile de Luc que sur celui des écrits évangéliques qui, plus que « tout autre, est coulé d'un seul jet » (*Die vor allen andern aus einem Guss ist* [2]).

Nous n'avons rien à ajouter à ces observations qui découvrent le vice de l'argumentation *à priori*, par laquelle on essaie d'enlever toute valeur aux témoignages suivants : Tertullien s'exprime ainsi : « *Marcion nactus epistolam Pauli ad Galatas etiam ipsos apostolos suggillantis ut non rectè incedentes ad veritatem evangelii, simul et accusantis pseudapostolos quosdam pervertentes evangelium, connititur ad destruendum statum eorum evangeliorum, quæ propria et sub apostolorum nomine eduntur, vel etiam apostolicorum, ut scilicet fidem quam illis adimit, suo conferat* [3]. » Il faut rapprocher de ce texte l'apostrophe que Tertullien lance à Marcion dans son *de carne Christi*, chap. II : « *Qui cum fuisses (christianus), excidisti rescindendo, quod retro credidisti, sicut et ipse confiteris in quâdam epistolâ.* » Ainsi le premier de ces deux passages atteste que Marcion s'appuyait sur l'épître aux Galates pour refuser sa confiance aux évangiles publiés sous le nom des apôtres (ou de leurs compagnons) que Paul avait accusés de « ne pas marcher droit. » Mais quels sont les apôtres que Paul mentionne dans l'épître aux Galates ? Jacques, Pierre et Jean. Or, si l'on se souvient que l'évangile de Marc passait pour avoir été composé sous l'inspiration de Pierre, on est conduit à juger qu'il s'agit des évangiles de Marc et de Jean. D'ailleurs une déclaration formelle de Tertullien le

[1] Godet, O. C., 2e éd., tome I, p. 270.

[2] Riggenbach, Die Zeugnisse für das Evang. Johannis, p. 130.

[3] Tertullien, Advers. Marc. IV, 3, cité d'après Riggenbach, O. C., p. 130 et 131.

prouve : « *Si scripturas opinioni tuæ resistentes non de industriâ alias rejecisses, alias corrupisses, confudisset te evangelium Johannis* [1]. » M. Scholten l'avoue : « Tertullien prétend par là que Marcion connaissait « le quatrième évangile et l'avait rejeté. » Mais il n'y voit qu'une supposition gratuite de Tertullien. « Que prouve ici, dit M. Rumpf, la « sainte indignation de l'orateur africain ? Rien, sinon que de son « temps on reconnaissait comme authentique notre quatrième évan- « gile [2]. » A nos yeux, elle prouve quelque chose de plus : Tertullien croyait savoir « que Marcion avait rejeté ou falsifié l'évangile de Jean. » Or comme Tertullien avait à sa disposition les ouvrages de Marcion, ses paroles ont plus de poids qu'une simple hypothèse. En effet, si les écrits de son adversaire avaient donné lieu de penser, non pas qu'il avait rejeté, mais qu'il avait ignoré l'évangile de Jean, ce fait aurait fourni à Tertullien l'argument le plus écrasant : il lui eût alors suffi, pour réfuter Marcion, de souligner cette circonstance et de conclure en ces termes, un peu différents, mais beaucoup plus démonstratifs, précisément parce que « de son temps on reconnaissait comme authentique le quatrième évangile » : « Si tu avais pu consulter l'évangile de Jean, il t'aurait convaincu de tes erreurs puisqu'il leur est contraire, ainsi qu'il est loisible à chacun de s'en assurer. »

Mais non ; à son grand regret Tertullien est privé de cet argument, et il exhale son légitime dépit dans cette plainte : « Si tu n'avais pas rejeté ou falsifié les saintes Écritures toutes les fois qu'elles contrariaient tes idées, l'évangile de Jean aurait suffi sur ce point à te convaincre d'erreur [3]. »

Cette apostrophe s'est plus d'une fois retrouvée sous la plume des polémistes orthodoxes de nos jours, lorsqu'ils s'attaquaient aux adversaires du surnaturel : « Si vous admettiez l'authenticité de l'évangile de Jean, cela suffirait à vous convaincre d'erreur. » Mais aurait-elle un sens, s'adressant à des théologiens qui ne connaîtraient pas cet évangile ? Non : elle suppose le fait que le quatrième évangile, tout en étant connu, n'est pas accepté comme une autorité. De même chez Tertullien.

Il est donc vrai que si Marcion ne confirme pas positivement et directement l'authenticité du quatrième évangile, il est loin de lui être défavorable.

[1] De carne Christi, chap. III, cité d'après Scholten, *Revue de Strasbourg*, 1864, tome II, p. 193, note.

[2] *Revue de Strasbourg*, 3e série, tome V, 1867, p. 21.

[3] Traduction de Rumpf, art. cité.

Tatien.

C'était un disciple de Justin Martyr. Il mourut vers l'an 170 et paraît être né en Assyrie dans les premières années du IIme siècle. — Comme il ne reste de lui qu'un seul ouvrage, son Discours aux Grecs (Λόγος πρὸς Ἕλληνας) et que les jugements des Pères diffèrent assez notablement à son égard, il est malaisé de déterminer avec sûreté la nature de son gnosticisme. « Après avoir commencé par l'école de Justin Martyr, il finit par l'hérésie en exagérant le platonisme de son maître; il admettait une sorte de matière éternelle d'où procédaient les mauvais esprits, et se faisait remarquer par son opposition radicale à l'Ancien Testament et par un ascétisme absolu [1]. » La rigidité de ses principes moraux séduisit un assez grand nombre de personnes qui professèrent d'être ses disciples et reçurent le nom d'*Encratites*. Eusèbe déclare formellement que cette secte « recevait la Loi, les Prophètes, les évangiles, interprétant à sa façon les pensées des saintes Écritures. Mais elle décriait l'apôtre Paul, rejetant ses épîtres et les Actes des Apôtres [2]. » Nous avons eu déjà l'occasion d'observer que lorsqu'une secte hérétique a fait usage du quatrième évangile au milieu ou dans la seconde moitié du IIe siècle, il est très-probable que son chef avait ratifié cet emploi par son exemple. — Mais il n'est pas nécessaire de recourir à cette induction dans le cas présent. Eusèbe, au même chapitre, rapporte que « Tatien ayant composé une « collection » (συνάφειάν τινα) et une « Harmonie » (συναγωγὴν) des évangiles, l'appela τὸ διὰ τεσσάρων. Plusieurs personnes, dit-il, la possèdent encore. » — Ainsi l'essai d'harmonistique de Tatien portait sur quatre évangiles. Il est vrai qu'Eusèbe ne les nomme pas, mais on en doit conclure qu'il s'agissait de nos quatre évangiles canoniques. On a essayé de le nier (Credner, par exemple). Mais Théodoret raconte (Hæret. fabulæ I, 20), au Vme siècle, qu'il avait trouvé dans son diocèse deux cents exemplaires de l'ouvrage de Tatien; il y constata des omissions graves, comme celle des généalogies, ainsi que tout ce qui se rapportait à la filiation davidique de Jésus. « J'introduisis donc à

[1] E. de Pressensé, Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne, tome V, p. 67.

[2] Eusèbe, H. E., livre IV, ch. 29.

la place, dit-il, *les évangiles des quatre évangélistes* (τὰ τῶν τεττάρων εὐαγγελιστῶν ἀντεισήγαγον εὐαγγέλια [1]). » Peut-on croire que si Théodoret juge à propos de signaler comme des omissions graves le retranchement des généalogies et des passages contraires au docétisme, il se serait tû sur l'omission de tout un évangile, de l'évangile de Jean ? C'est inadmissible. — M. Scholten lui-même reconnaît que « la composition d'un Diatessaron semble inclure que Tatien mettait le quatrième évangile sur la même ligne que les synoptiques. » « Mais, ajoute-t-il, nous ignorons entièrement les motifs qui le déterminèrent et il n'en résulte rien de positif quant à l'origine apostolique du quatrième évangile [2]. »

C'est toujours la fin de non-recevoir qu'on oppose aux faits de ce genre. A plus d'une reprise nous avons montré combien il est arbitraire de distinguer au IIme siècle entre la connaissance du quatrième évangile et la reconnaissance de son apostolicité. Le quatrième évangile se donne si clairement pour être d'un apôtre, que si les hérétiques qui l'ont eu entre les mains en ont parfois rejeté l'autorité, jamais, à la réserve de la petite secte des Aloges, jamais ils n'en ont suspecté l'origine. Accepter le quatrième évangile, le mettre, comme fait Tatien, sur la même ligne que les synoptiques dont le crédit était déjà universel, c'était évidemment le reconnaître pour l'œuvre de saint Jean. Il y a plus : l'essai que fit Tatien d'harmoniser les récits des quatre évangiles, prouve assez que tout en ayant conscience de leurs différences il leur attribuait à tous une indiscutable autorité.

Du reste, on rencontre dans le seul ouvrage de Tatien qui nous ait été conservé un assez grand nombre de citations du quatrième évangile pour que Baur et Scholten ne leur aient pas dénié ce caractère. Mais ils s'étonnent qu'elles ne soient pas accompagnées du nom de l'apôtre Jean, comme si le fait de citer des paroles du quatrième évangile en les introduisant par la seule formule τὸ εἰρημένον n'impliquait pas nécessairement qu'on les tenait pour authentiques et universellement connues. — Ensuite ils déclarent ce témoignage trop tardif, vu sa date, pour être probant. Mais qu'on veuille bien songer que Tatien écrivait vers 165 au plus tard et qu'à ce moment l'autorité du quatrième évangile est si bien établie à ses yeux qu'il la met en parallèle avec celle des trois autres évangiles canoniques. — Et si l'on se rappelle qu'à cette époque, dans toutes les sectes hérétiques

[1] Godet, O. C., 2e édition, tome I, page 248.

[2] *Revue de Strasbourg*, 3e série, tome II, 1864, p. 199.

comme dans toutes les Églises orthodoxes, on partage la conviction que le quatrième évangile est de l'apôtre Jean, on ne s'explique pas qu'une opinion si générale ait pu s'enraciner en peu de temps dans des esprits d'ailleurs divisés sur tant de points, et dans des cercles séparés par des espaces si considérables.

S'il fallait croire, avec M. E. Renan et plusieurs autres critiques [1], que l'épître à Diognète est de Tatien, comme elle est probablement de beaucoup antérieure à son Discours aux Grecs et qu'elle trahit indubitablement chez son auteur la connaissance du quatrième évangile, le témoignage du chef des Encratites aurait une antiquité qui en doublerait le prix.

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, et dût-on s'en tenir à la date de 165, il n'était pas indifférent de s'assurer que Tatien s'est servi de l'évangile de Jean : en rapprochant ce résultat parfaitement certain des conclusions analogues auxquelles nous avions abouti précédemment pour Justin Martyr, on obtient par leur coïncidence une vérification de leur exactitude respective, puisque Tatien était disciple de Justin.

Homélies Clémentines.

On sait que les Homélies Clémentines, faussement attribuées à Clément de Rome, sont l'ouvrage d'un judaïsant fanatique qui s'efforce de combattre les théories de saint Paul. Il n'y aurait donc rien d'étonnant à ce que contrarié par le spiritualisme du quatrième évangile et la franchise avec laquelle y est blâmée la conduite des Juifs envers Jésus, le pseudo-Clément l'eût passé sous silence, tout en en admettant l'origine apostolique. Sa polémique passionnée contre l'apôtre Paul prouve assez qu'il mesurait son respect à ses préférences dogmatiques. — Mais si l'on constatait dans les Homélies Clémentines des citations du quatrième évangile, il faudrait y voir un hommage à l'autorité et à l'antiquité de l'évangile de Jean, d'autant plus éclatant qu'il viendrait d'un adversaire. — En effet, les critiques les moins suspects en cette occurrence, Keim [2], Scholten [3], A. Kayser [4], fixent

[1] E. Renan, Vie de Jésus, 13e éd., 1867, Introd., page LXIV.

[2] Keim, Geschichte Jesu von Nazara, 1867, t. I, p. 137; cité d'après Godet.

[3] *Revue de Strasbourg*, 3e série, tome II, 1864, p. 197.

[4] Voyez ses intéressants articles sur les Homélies Clémentines, *Revue de Strasbourg*, 1re série, tome III, 1851, p. 129 et 257.

entre 150 et 160 la date de la composition des Homélies. — Or, jusqu'en 1853, on ne possédait pas le texte complet des Homélies : néanmoins on connaissait déjà la troisième Homélie, et les défenseurs de l'authenticité de l'évangile de Jean y trouvaient, au chapitre LII, une citation de Jean X, 3, 9, 27. — Ce chapitre a dix lignes à peine et contient les paroles suivantes qu'il met, comme fait le quatrième évangile, dans la bouche de Jésus :

ἐγώ εἰμι ἡ πύλη τῆς ζωῆς· ὁ δι' ἐμοῦ εἰσερχόμενος εἰσέρχεται εἰς τὴν ζωὴν..... τὰ ἐμὰ πρόβατα ἀκούει τῆς ἐμῆς φωνῆς. καὶ ἄλλοτε· ζητεῖτε καὶ εὑρίσκετε[1].

Ce sont, à un ou deux mots près, les termes mêmes de l'évangile de Jean : et dans le même chapitre on rencontre plusieurs citations de l'évangile de Matthieu, sans que le pseudo-Clément fasse aucune distinction entre ces diverses sources de renseignements. — L'argument était grave : Schwegler, Hilgenfeld et leurs partisans essayèrent de détourner le coup, niant *a priori* que l'auteur des Clémentines eût pu accepter un évangile tellement opposé à sa tendance, et recourant aux légères différences des deux textes pour contester que l'un dépendît de l'autre. — Malheureusement pour eux, Dressel découvrit en 1853, dans la bibliothèque du Vatican, la fin des Homélies, et voici que dans la dix-neuvième, au chapitre XXII, se trouvait une nouvelle citation de l'évangile de Jean, plus indiscutable encore que la précédente :

Ὅθεν καὶ διδάσκαλος ἡμῶν πέρι τοῦ ἐκ γενετῆς πηροῦ καὶ ἀναβλέψαντος παρ' αὐτοῦ ἐξετάζων ἐρωτήσασιν, εἰ οὗτος ἥμαρτεν ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ, ἀπεκρίνατο· οὔτε οὗτός τι ἥμαρτεν, οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα δι' αὐτοῦ φανερωθῇ ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ τῆς ἀγνοίας ἰωμένη τὰ ἁμαρτήματα[2].

Nul doute que ce récit soit tiré de Jean IX, 2, 3, qui seul entre tous les écrits du Nouveau Testament raconte cet épisode. D'ailleurs ici encore la ressemblance est presque textuelle d'un bout à l'autre. Il semblait que la discussion dût être close, puisque la lumière était faite. Hilgenfeld s'avoua vaincu. Keim reconnut que l'auteur des Homélies s'était servi du quatrième évangile. Volkmar s'inclina de mauvaise grâce, mais en essayant d'amoindrir la valeur de son aveu. « L'auteur « des Clémentines, pense-t-il, écrivant vers 160, a fort bien pu citer « le quatrième évangile, écrit et publié vers 150. » « Voilà sans doute, « dit M. Godet, la difficulté chronologique lestement franchie ! Mais il « s'en élève une plus grave : comment l'auteur des Clémentines peut-« il citer et s'approprier comme autorité un écrit dont les vues « sont

[1] *Homélies Clémentines*, éd. Dressel, p. 107.

[2] Id., p. 392.

« diamétralement opposées aux siennes » et dont l'emploi par lui était « naguère jugé impossible? » Voici la réponse textuelle de Volkmar : « Lorsque le quatrième évangile parut, il plut si généralement, comme « produit du temps, même dans les cercles ébionites en vue de la défaite radicale desquels il était composé, que malgré l'opposition de « principes, il y trouva de l'écho et qu'il y fut accueilli et employé, non « toutefois sans contradiction. » « On avouera, continue M. Godet, « que jamais la critique n'a rien écrit qui touche de plus près à l'absurde. L'évangile de Jean *plut généralement* comme un roman qui « fait fortune, de sorte qu'il fut accueilli et cité dix ans après son apparition, même par ceux dont il était destiné à extirper les principes ! [1] »

M. Scholten, plus habile sinon plus heureux que Volkmar, hasarde un autre système de défense [2]. Pour la première citation il fait remarquer dans les deux textes, des Homélies et du quatrième évangile, une différence portant sur les mots et sur l'idée : « Jean se sert du mot « θύρα au lieu de πύλη, et ce n'est pas de *la vie* que Jésus, dans l'évangile, se dit *la porte*, mais de la bergerie. Et comme cette parole du « Seigneur est reproduite comme une citation dans l'Homélie, il faut « attacher une importance sérieuse à ces différences qui, au premier « abord, sembleraient légères. Il est donc bien plus probable que cette « citation a été empruntée par l'auteur des Homélies, soit à la tradition, soit à quelque autre document aujourd'hui perdu. »

M. Scholten reconnaît donc lui-même que la différence du mot θύρα d'avec πύλη est légère. Mais il insiste sur le fait que la citation devrait être textuelle pour être une citation indiscutable. Il oublie donc ce qu'il avait reconnu ailleurs [3], à savoir qu'au II^me^ siècle on ne faisait guère de citations proprement dites des écrits du Nouveau Testament? — Il insiste encore sur le fait que « ce n'est pas de *la vie* que Jésus, dans le quatrième évangile, se dit *la porte*, mais de *la bergerie*. » C'est là, qu'on nous passe le mot, une chicane indigne de M. Scholten : il est vrai qu'au verset 9 du chapitre X de l'évangile de Jean, Jésus

[1] Godet, O. C., 1re édition, tome I, p. 37. Il paraît que Volkmar, sentant la faiblesse de son raisonnement, a essayé de le fortifier en modifiant la date communément admise pour la composition des Homélies Clémentines et qu'il avait défendue lui-même aussi longtemps qu'elle ne l'avait pas gêné.

[2] *Revue de Strasbourg*, 3e série, tome II, 1864, p. 197 et 198.

[3] *Revue de Strasbourg*, 3e série, tome II, 1864, page 194 : « N'oublions pas qu'au temps de Papias on ne faisait pas encore de citations proprement dites. »

dit : « Je suis la porte : si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé. » Mais au verset suivant il ajoute : « Moi, je suis venu pour que les brebis aient *la vie*, et qu'elles l'aient abondamment. » Par conséquent si l'auteur des Clémentines appelle Jésus « *la porte de la vie*, » s'il répète « qu'en entrant par cette porte *on entre dans la vie*, » il fait mieux que citer le quatrième évangile, il prouve qu'en cet endroit au moins il s'en est assimilé la pensée : il fait plus que citer une phrase, en deux mots il résume admirablement un discours du Sauveur, que seul l'évangile de Jean avait conservé.

Quant à la seconde citation, le procédé dont use M. Scholten pour lui enlever ce caractère, est, si possible, encore plus misérable : « Au « premier abord, dit-il, on crut avoir là une preuve incontestable que « l'auteur des Homélies avait connu et cité le quatrième évangile. « Mais il faut observer que l'Homélie parle d'un πηρὸς ἐκ γενετῆς (Jean « τυφλός) et fait répondre à Jésus que δι' αὐτοῦ (Jean ἐν αὐτῷ) la puis- « sance de Dieu (ἡ δύναμις, Jean τὰ ἔργα) doit être manifestée [1]. »

Tout esprit non prévenu doit douter de la bonté d'une cause qu'il faut défendre par de tels moyens. Il est vrai, l'Homélie parle d'un πηρὸς ἐκ γενετῆς et Jean d'un τυφλὸς ἐκ γενετῆς. Mais pourquoi M. Scholten laisse-t-il ignorer à ses lecteurs que *la ligne suivante* du récit de l'Homélie appelle l'aveugle τυφλὸς tout comme le quatrième évangile? Il est fâcheux qu'une telle étourderie ait l'apparence d'un impardonnable calcul. — Du reste, πηρὸς est très-souvent employé comme synonyme de τυφλός (voyez le Thesaurus d'H. Estienne à l'article πηρὸς), et même en l'absence de l'expression τυφλὸς dans les Homélies Clémentines, l'objection de M. Scholten n'eût pas été sérieuse. Les autres différences qu'il relève ne le sont pas davantage.

Nous concluons donc que l'auteur judaïsant des Homélies Clémentines connaissait le quatrième évangile et que, malgré sa répugnance pour les doctrines johanniques, il n'en contestait pas l'autorité puisqu'il en faisait parfois usage au même titre que des autres évangiles. — Ainsi entre 150 et 160 le quatrième évangile était employé non-seulement dans l'Église orthodoxe, mais dans les sectes les plus opposées, par les judaïsants et par les gnostiques anti-judaïsants.

[1] Scholten, art. cité, p. 198.

Le Montanisme.

Le montanisme apparut vers l'an 140 en Phrygie [1]. Diverses causes contribuèrent à le susciter. Il fut en partie une réaction contre le relâchement de la discipline et des mœurs chrétiennes, en partie une protestation contre l'insuffisance de l'épiscopat à cette époque. — « La « clef de voûte du système montaniste est la doctrine du Paraclet, le « principe de la continuité des révélations. Le même esprit qui anima « les prophètes et les apôtres inspire la génération actuelle, et loin « d'être déshéritée des grâces divines, elle en a reçu une plus abon« dante effusion que les époques qui l'ont précédée [2]. »

On est réduit à émettre des conjectures sur la position que les premiers Montanistes prenaient en face des livres du Nouveau Testament et en particulier à l'égard du quatrième évangile. Mais il n'y a pas le moindre indice capable de faire supposer qu'ils n'aient pas connu cet évangile. Au contraire, Tertullien, le plus illustre représentant du montanisme, s'en servait constamment. D'ailleurs puisque la doctrine du Paraclet est fondamentale dans le système, et que seul l'évangile de Jean donne le nom de Paraclet à l'Esprit divin promis par le Christ, il est évident que les premiers Montanistes avaient emprunté au quatrième évangile le terme et peut-être certains éléments de l'idée.

En outre, au dire de Théodoret et de Chrysostôme, Montan lui-même s'attribuait le titre de *Paraclet*, de *Logos* et d'*Époux* [3]. Il ressort de là que dès l'origine de leur secte, Montan et ses disciples ont dû connaître l'évangile de Jean : et sans aucun doute ils n'eussent pas songé à se prévaloir d'un titre fourni par un livre récent, sans autorité sur la foule qu'ils espéraient entraîner après eux.

Il est si difficile de nier le rapport extérieur de la doctrine montaniste avec le quatrième évangile, que Schwegler, fidèle à la tactique constante de son école, prétend que l'évangile de Jean est un produit

[1] C'est la date adoptée généralement : Godet, O. C., 2e édition, tome I, page 265 ; Scholten, *Revue de Strasbourg*, 3e série, tome IV, 1866, p. 196. — M. A. Réville parle de 150 (*Études sur Tertullien*, *Nouvelle Revue de théologie*, 2e série, tome I, p. 66).

[2] E. Strœhlin, Essai sur le Montanisme, Strasbourg, 1870, p. 12.

[3] *Bulletin théologique*, 1869, p. 126.

du montanisme [1]. Scholten ne s'aventure pas aussi loin, mais il pense que « les rapports mutuels du montanisme et du quatrième évangile « quant à la doctrine du Paraclet, donnent lieu de croire que chacun « d'eux, à sa manière, exprima l'idée répandue en Asie Mineure dès « la première moitié du second siècle, que l'Église, bien loin d'en « rester où elle était arrivée sous Jésus et les apôtres, était destinée, « sous la direction du Saint-Esprit, à entrer dans une phase supé- « rieure.... L'auteur du quatrième évangile enseigne, d'accord avec le « montanisme, que le Saint-Esprit doit remplacer Jésus comme un « autre consolateur et inspirateur ; mais à l'eschatologie vulgaire du « montanisme il substitue quelque chose de bien plus élevé [2]. »

C'est se tirer d'embarras à trop bon marché. Il y a une différence profonde entre le Paraclet de Jean et celui de Montan, bien que ce dernier ait emprunté le terme au quatrième évangile :

« 1° Le Paraclet de Jean entre dans le monde quand le Christ a été glorifié par sa mort et par sa résurrection. — Le second n'est venu dans l'Église qu'avec la personnalité de Montan ou la création de son École.

2° Le premier vient pour faire ressouvenir de Christ ; il n'apporte pas une nouvelle révélation, mais, en qualité de principe de vie, il transfigure l'unité vivante de l'histoire évangélique (Jean XIV, 26, XVI, 13). — Le second éteint plutôt la mémoire de ce qui est, de ce qui a été, et fait aux hommes des communications toutes nouvelles.

3° Le premier n'apporte pas une troisième révélation qui serait supérieure à celle du Père et du Fils, mais il accomplit dans l'Église l'unique révélation du Père par le Fils. — Au contraire, le Paraclet de Montan donne sa révélation comme nouvelle, comme troisième, et ses messagers se séparent de l'Église générale.

Ces différences essentielles expriment clairement le contraste de la vie mûrie, ecclésiastique, historique, et de l'enthousiasme séparatiste, confus et égoïste [3]. »

D'ailleurs la promesse que Jésus fit à ses disciples de leur envoyer le Saint-Esprit, n'est pas spéciale au quatrième évangile : les synoptiques la mentionnent très-explicitement et y attachent les mêmes effets.

[1] K.-A. Schwegler, Der Montanismus und die christl. Kirche des zweiten Jahrhunderts, 1841, p. 183, cité d'après Hocédé (O. C.).

[2] Scholten, *Revue de Strasbourg*, 3e série, tome IV, 1866, p. 195.

[3] Ces observations sont empruntées au travail de M. A. Hocédé sur l'authenticité de l'évangile de Jean, p. 46 et 47 (Toulouse, 1854).

(Voyez par exemple Matthieu X, v. 19 sqq., Marc XIII, 11, Luc XII, 11 sqq.) Seul le terme de Paraclet est propre au quatrième évangile. — Pour justifier l'opinion qui fait procéder l'évangile de Jean d'un mouvement d'idées contemporain et dépendant de celui qui donna naissance au montanisme, M. Scholten devrait donc assigner une origine analogue aux synoptiques. Aussi longtemps qu'il n'aura pas montré que le but de nos quatre évangiles est d'exposer « le principe de la continuité des révélations, » c'est-à-dire de travailler à consolider « la clef de voûte du système montaniste, » il ne sera pas possible d'admettre son explication, peu satisfaisante. M. Scholten reconnaît lui-même que le quatrième évangile n'a presque rien de commun avec le montanisme, sauf la doctrine du Paraclet (p. 195). On a vu que même sur ce dernier point la ressemblance n'est qu'extérieure : mais si faible soit-elle, il est plus que probable qu'elle n'est pas accidentelle. L'article suivant en achèvera la démonstration.

Les Aloges.

Tel est le nom qu'Épiphane, évêque de Salamis vers 403, donne à une secte d'hérétiques des environs de Thyatire, qu'il caractérise de la manière suivante : « Il faut les appeler Aloges, parce que leur hé« résie consiste à rejeter les livres de Jean. Hostiles au Logos que « Jean prêchait, ils méritent ce surnom. N'osant pas se mettre ouver« tement en opposition contre l'apôtre qu'ils reconnaissent avoir été « particulièrement cher au Sauveur, sur le sein duquel il avait reposé, « ils se sont forgé un prétexte pour repousser ses écrits : ils nient que « l'évangile, les épîtres et l'Apocalypse soient de l'apôtre, et ils les « attribuent à Cérinthe : en conséquence ils les jugent indignes d'être « reçus dans l'Église [1]. »

Il fallait bien soutenir une assertion si nouvelle par quelques arguments : les Aloges en appelèrent donc aux contradictions qu'ils prétendaient, à tort ou à raison, découvrir entre le quatrième évangile et les synoptiques : ils objectèrent par exemple que, d'après Jean, Jésus célébra deux fêtes de Pâque pendant son ministère, une seule d'après les autres évangélistes : ils alléguèrent que, selon le quatrième évangile, Jésus se rendit en Galilée aussitôt après son baptême, tandis que

[1] Épiphane, Adv. Hæres. LI, 3.

suivant les synoptiques, ce départ fut précédé de la Tentation, etc. « Bref, dit Bleek, ils combattaient l'authenticité du quatrième évan- « gile par des procédés critiques et même, comme on le voit, par des « raisons internes [1]. » Soit : mais si les Aloges ont eu le mérite d'être les premiers à faire subir au quatrième évangile un examen critique, il faut avouer que les théologiens modernes sont infiniment plus habiles à découvrir des objections de cet ordre, et si le témoignage des Aloges est intéressant, au point de vue de l'histoire de la critique, il est sans valeur contre l'authenticité du quatrième évangile. Par quel tour de force exégétique ont-ils pu reconnaître l'auteur du quatrième évangile dans la personne de Cérinthe, dont les doctrines sont directement contraires à celles des écrits johanniques? Seul M. Noack en pourrait révéler le secret. — En somme, les critiques modernes doivent tenir en médiocre estime leurs précurseurs du IIme siècle : loin d'entrevoir le fameux dilemme, ils ont attribué l'évangile et l'Apocalypse au même auteur !

La difficulté qu'éprouvaient les Aloges à admettre l'authenticité du quatrième évangile ne doit pas être imputée à des scrupules que leur aurait inspirés le libre exercice d'une critique indépendante de toute préoccupation étrangère à la science pure. Certains intérêts dogmatiques paraissent avoir contribué notablement à aiguiser la sagacité dont ils ont fait preuve en conférant les évangiles. — On aurait pu le soupçonner par analogie, quand bien même Épiphane ne nous l'aurait pas appris positivement. Ayant quelque peine à admettre l'incarnation du Verbe, même sur la foi d'un apôtre, les Aloges avaient jugé plus commode de récuser l'autorité du témoin. — Mais leur antipathie pour la doctrine du Logos n'était pas l'unique motif qui déterminait leurs recherches critiques à aboutir où l'on sait. Non loin d'eux, la secte montaniste recrutait de nombreux adhérents dont les exagérations ascétiques, le fanatisme étroit et les orgueilleuses prétentions à une inspiration supérieure déplaisaient fort à leurs voisins. Le gros bon sens que les Aloges ont manifesté quand il s'est agi de trouver des arguments contre l'authenticité des écrits johanniques, le rationalisme, exceptionnel pour l'époque, qui leur faisait douter de la réalité de l'incarnation, tout cela trahit chez eux un esprit positif, d'une nature intellectualiste bien différente de celle des Montanistes. L'hostilité des deux partis est attestée formellement par Épiphane. — Phi-

[1] Bleek, Étude critique sur l'évangile selon St. Jean, *Bulletin théologique*, 1864, p. 76.

lastrius, évêque de Brescia, une quinzaine d'années avant l'évêque de Salamis, constate l'existence d'une secte rejetant l'évangile de Jean et l'Apocalypse qu'elle disait être de Cérinthe [1]. Irénée, dans un passage qui se rapporte évidemment aux mêmes hérétiques, raconte qu'ils n'admettent pas la forme que l'Évangile a revêtue dans saint Jean : « *illam speciem non admittunt quæ est secundùm Joannis evangelium,* « *in quâ Paracletum se missurum Dominus promisit. Sed simùl et evan-* « *gelium et propheticum repellunt spiritum* [2].» Volkmar, il est vrai, nie qu'il soit ici question des Aloges. Mais il est impossible de ne pas voir dans la dernière phrase de cette citation la preuve que les hérétiques dont parle Irénée rejetaient à la fois l'évangile de Jean et l'Apocalypse, et dans la précédente, la preuve que ce rejet avait pour but de justifier leur négation du Paraclet [3]. — De la comparaison de tous ces témoignages il résulte que les Aloges, ayant horreur des faux prophètes montanistes, des théories chiliastes que leurs adversaires appuyaient sur l'Apocalypse, et de la doctrine du Paraclet dont Montan s'arrogeait impudemment le bénéfice, affirmèrent l'inauthenticité des écrits johanniques pour enlever leur base scripturaire aux prétentions nouvelles des Montanistes.— M. A. Réville reconnaît que l'opposition des Aloges au quatrième évangile n'eut d'autres motifs que leur antipathie, soit contre la doctrine du Paraclet, soit contre la doctrine du Logos [4]. — Ainsi donc, les conséquences qu'on a voulu tirer du fait des Aloges contre l'authenticité du quatrième évangile, lui sont très-favorables. Elles prouvent :

1° Que les Montanistes s'appuyaient sur l'évangile de Jean pour faire accepter leur hérésie.

2° Que les Aloges connaissaient également l'évangile de Jean.

3° Que l'antiquité de cet évangile était si universellement reconnue, même par ses adversaires, que nul ne songeait à le tenir pour une œuvre récente, et que les plus hardis en attribuaient la composition à un contemporain de Jean, bien plus, à l'hérétique que Jean avait com-

[1] Philastrius, Hæres. LX.

[2] Irénée, Advers. hæres. III, 11.

[3] Nous ne pouvons entrer dans tous les détails de cette question qui se complique de difficultés critiques dues à l'état du texte des manuscrits d'Irénée. — Voyez Riggenbach, Die Zeugnisse für das Evang. Johannis, p. 38-43. — Bleek, *Bulletin théologique*, 1864, p. 75. — Hocédé, O. C., p. 49-56. — Godet, O. C., 2e éd., tome I, p. 252.— Lücke, Commentar über das Evang. des Joh., 1 Theil, p. 63. — Etc., etc.

[4] *Revue de théologie de Strasbourg*, 1re série, tome IX, 1854, p. 344.

battu dans Éphèse même. Si les Aloges avaient pu proposer de bons arguments historiques contre l'authenticité du quatrième évangile, s'imagine-t-on qu'ils se seraient donné la peine de créer toute une méthode d'examen critique qui fait honneur, vu l'époque, à leur perspicacité, mais dont la foule ne pouvait apprécier la valeur? S'ils avaient pu en appeler aux souvenirs des vieillards chrétiens pour établir que les écrits johanniques n'étaient connus que de fraîche date, ils n'y eussent pas manqué.

D'ailleurs les adversaires modernes de l'authenticité de l'évangile de Jean ont en général la prudence de ne pas trop exploiter le témoignage des Aloges. A la vérité, M. Scholten y voit « un fait fort grave, « si on le rapproche de l'ignorance de Papias, de Justin et de l'auteur « des Clémentines relativement à cet évangile [1]. » Mais on sait ce qu'il faut penser de l'ignorance de Papias, de Justin et du pseudo-Clément au sujet du quatrième évangile : les deux derniers l'ont certainement connu ; Papias s'est servi de la première épître de Jean, très-probablement aussi de son évangile ; les Aloges en ont de leur côté pleinement confirmé la haute antiquité : par conséquent, si ces faits sont fort graves, c'est qu'ils vont tous à l'encontre de la date de 150 proposée par M. Scholten pour la composition du quatrième évangile.

Conclusions sur les témoignages des Hérétiques et sur les critères externes de l'authenticité du quatrième évangile.

Nous avons terminé l'examen des principaux témoignages fournis par les hérétiques de la première moitié du second siècle, dans la question de l'authenticité du quatrième évangile. Ce n'est pas à dire que la liste en soit épuisée : par exemple, il est parfaitement prouvé que la secte gnostique des Ophites s'est servi du quatrième évangile : seulement on n'est pas d'accord sur l'époque à laquelle elle remonte, et c'est pourquoi nous ne lui consacrons pas un article spécial. En effet, si le nom d'*Ophites* a primitivement été le nom d'une secte particulière, il a pris avec le temps une signification plus étendue et a fini par désigner une branche du gnosticisme qui comprenait plusieurs

[1] *Revue de Strasbourg*, 3e série, tome II, 1864, p. 199.

sectes parentes. Ainsi il ne paraît pas que les Ophites qu'Irénée croit être les prédécesseurs des Valentiniens soient ceux que combat Hippolyte. M. Philippe Berger semble avoir démontré dans son savant travail que les Ophites d'Irénée se sont au contraire formés en Asie sous l'influence de l'École de Valentin [1]. Mais les Naasséniens [2] des *Philosophumena* sont beaucoup plus anciens que les Ophites d'Irénée : St. Hippolyte le déclare et l'étude de leur système le confirme.

Malgré l'incertitude relative où l'on est sur la chronologie des diverses sectes Ophites, il est certain que les Naasséniens remontent au moins au commencement du deuxième siècle. « M. Scholten a essayé « de prouver leur origine postérieure en alléguant qu'ils ne sont pas « mentionnés dans l'écrit *Adversus omnes hæreses*, à la suite du *De* « *præscr. hæret.* de Tertullien. Mais Hofstede de Groot a prouvé que « cet argument est mal fondé en droit et en fait : en droit, comme ar- « gument *e silentio* ; en fait, puisque dans cet écrit on lit en toutes let- « tres : *Hæretici illi qui Ophitæ nuncupantur* [3]. »

On peut également s'appuyer pour défendre l'antiquité du quatrième évangile, sur le témoignage de Celse, le grand adversaire du christianisme, qui s'en est constamment servi. Il paraît avoir écrit son ὁ ἀληθὴς λόγος vers 178 (date fixée par Keim). Volkmar avait essayé de faire de Celse un contemporain d'Origène. Mais Tischendorf a détruit ses arguments l'un après l'autre par des textes d'Origène qui lui avaient échappé [4].

Il reste enfin toute une catégorie de sources utiles à consulter, que nous sommes obligé de négliger : c'est la littérature des apocryphes du Nouveau Testament. Elle tient en quelque sorte le milieu entre la littérature ecclésiastique et la littérature hérétique.— M. Tischendorf est le premier qui ait eu l'idée d'en faire comparaître les documents devant le tribunal de la critique pour en recueillir le témoignage dans le grand procès de l'authenticité des évangiles canoniques, en parti-

[1] Ph. Berger, Étude des documents nouveaux fournis sur les Ophites par les Philosophoumena (Nancy, 1873), p. 20, 47, 116.

[2] On sait que le terme de Naasséniens n'est autre chose que la forme hébraïque du nom des Ophites.

[3] *Bulletin théologique*, 1869, p. 120. — Ce jugement est de M. Godet. Pour notre part, si le silence avait été réel, nous aurions été disposé à reconnaître ici la validité de l'*argumentum e silentio*, puisque l'écrit en question a la prétention de combattre *toutes* les hérésies.

[4] Tischendorf, *Bulletin théologique*, 1867, p. 227. — Bleek, *Bulletin théologique*, 1864, p. 170. — Godet, O. C., 2e éd., tome I, p. 245-246.

culier de celui de Jean [1]. Mais les questions chronologiques qui s'y rattachent sont tellement controversées qu'il faut attendre, avant de prononcer un jugement fondé sur ces pièces, que la lumière se soit faite sur la date approximative de leur composition.

D'ailleurs on peut dire que l'instruction du procès n'en pourra plus tirer que des éclaircissements accessoires. D'ores et déjà elle est assez complète avec les seules ressources que lui fournissent les écrits des Pères et des premiers hérétiques. Il est difficile à qui veut bien céder devant l'évidence, de ne pas reconnaître dans l'imposant concert des témoignages que nous avons successivement invoqués, la preuve que le quatrième évangile remonte à une antiquité bien plus haute que ne le concèdent certains critiques dont le nombre diminue sans cesse et dont les exagérations premières vont se corrigeant de plus en plus, au point qu'elles finiront par disparaître pour faire place à des théories mieux en accord avec les faits.

Le XXI^me^ chapitre de l'évangile de Jean, Barnabas, Hermas, Ignace, Polycarpe, Papias, Justin Martyr, Irénée, Basilide, Valentin, Ptolémée, Héracléon, Marcion, Tatien, le pseudo-Clément, Montan et les Aloges sont venus tour à tour déposer, explicitement ou implicitement, en faveur de l'authenticité du quatrième évangile. Nous pouvons donc nous associer entièrement aux conclusions que M. A. Réville déduisait naguère d'un travail analogue : « La tradition concer-« nant cet évangile semble donc aussi assurée que la tradition peut « l'être. Si nous la consultons seule, nous conclurons en disant : Il y a « présomption en faveur de la rédaction du quatrième évangile par « Jean l'apôtre [2]. » De même l'un des modernes adversaires de l'authenticité, Weisse, avoue qu'elle serait hors de doute, s'il fallait en juger d'après les témoignages externes seuls, et faire abstraction de la nature même de l'ouvrage [3].

Rien de plus instructif que d'étudier l'histoire de la question depuis une quarantaine d'années. Baur avait fixé la composition du quatrième évangile à l'an 170 environ. Volkmar se rabattit vers 155. Scholten vers 150. Hilgenfeld vers 130 ou 140. — Keim d'abord vers 117, puis vers 130. MM. E. Renan et Michel Nicolas inclinent fort à

[1] Tischendorf a surtout étudié à ce point de vue les *Actes de Pilate*, le *Protévangile de Jacques*, et l'*Évangile de l'Enfance*, attribué à Thomas.

[2] *Revue de Strasbourg*, 1^re^ série, tome IX, 1854, p. 346.

[3] Bleek, Étude critique sur l'évangile selon saint Jean, *Bulletin théologique*, 1864, p. 163.

la placer vers l'an 100. — Bref, le jour n'est peut-être pas éloigné où les critiques reviendront à la date traditionnelle, sinon à l'opinion commune sur la personne de l'auteur. Mais alors ils devront expliquer la genèse de ce singulier phénomène : la formation d'une tradition constante et universelle attribuant le quatrième évangile à l'apôtre Jean, qui, disent-ils, était mort depuis vingt-cinq ou trente ans ; à l'apôtre Jean qui, d'après eux, ne mit jamais le pied dans cette Asie Mineure où, sans contredit, fut composé le livre ; à l'apôtre Jean que rien ne désignait pour un tel honneur puisque la seule raison de sa gloire et du rang spécial que l'Église lui a conféré parmi les apôtres, c'est précisément qu'il passe pour avoir écrit l'évangile qui porte son nom. — Ils devront aussi concilier les énergiques affirmations que multiplie l'auteur de l'évangile et de l'épître pour attester sa véracité, avec le fait qu'il n'avait rien vu de ce qu'il prétend avoir vu ; la sérénité qu'il conserve dans sa dissimulation avec la flétrissure qu'il inflige aux menteurs, « fils du diable ; » la supériorité des renseignements historiques de son évangile sur ceux des synoptiques avec les allures de romancier qu'ils lui prêtent ; l'habileté inouïe qu'on lui reconnaît avec la maladresse dont il faisait preuve en s'inspirant, pour ordonner son ouvrage, d'une conception toute différente de celle que les trois autres évangiles avaient popularisée. Ce ne sont là que quelques-unes des difficultés dont l'examen s'impose à quiconque rejette l'authenticité du quatrième évangile ; et jusqu'à présent on en a vainement cherché la solution. — Tous les dix ans quelque rêveur prétend avoir effectué la quadrature du cercle ou trouvé le secret du mouvement perpétuel : est-elle moins grande l'illusion des théologiens qui veulent à tout prix expliquer l'inexplicable, montrer comment on a pu inventer une telle histoire sans que l'inventeur en fût plus grand que le héros ; comment l'imagination d'un faussaire inconnu a pu lui dicter les ineffables discours du quatrième évangile, si sublimes, en dépit des dédains dont on les couvre, qu'ils vivront aussi longtemps que le Sermon sur la montagne ? — Jamais non plus on ne fera croire que le quatrième évangile n'est qu'un ouvrage de rapport, mosaïque admirable formée de pièces enlevées aux différents systèmes qui se disputaient l'empire des esprits dans les premiers âges de l'Église. Non ! C'est faire trop d'honneur au procédé des centons que de lui attribuer le mérite d'un tel résultat.

Il n'entre pas dans le dessein de ce travail d'étudier les critères internes de l'authenticité de l'évangile de Jean, bien que cette étude en soit le complément indispensable. Mais elle a été faite et reprise bien

souvent avec un plein succès. Il n'est pas une seule des objections les plus spécieuses avancées par les adversaires de l'authenticité du quatrième évangile qui n'ait été réfutée par des théologiens compétents, non pas d'une manière superficielle, mais avec une vigueur et une force dont ils étaient redevables bien plus encore à la bonté de leur cause qu'à l'étendue de leur savoir [1].

Néanmoins, avant de clore cet essai, il nous semble nécessaire d'aborder deux questions qui, pour être d'une nature différente de celles qui nous ont occupé jusqu'ici, n'en relèvent pas moins d'une étude des critères externes de l'authenticité du quatrième évangile. Il s'agit d'abord de la *Controverse pascale* et du parti qu'on en a tiré contre la thèse traditionnelle de la composition du quatrième évangile par l'apôtre Jean ; ensuite, de la question du *séjour de l'apôtre Jean en Asie Mineure*. Elle mérite également d'attirer l'attention, puisque, depuis quelques années, c'est de la réalité de ce séjour qu'on fait dépendre l'authenticité du quatrième évangile.

[1] Voyez entre autres l'excellent ouvrage de M. J.-J. van Oosterzee, traduit par Sardinoux (Toulouse, 1868), *L'Évangile de Jean*. Quatre conférences.

APPENDICE

I

Controverse pascale.

Il ne peut être question de considérer ici toutes les faces du problème si épineux de la Controverse pascale. Il faut se borner à examiner l'argument qu'on en a tiré contre l'authenticité du quatrième évangile.

On sait que, d'après l'évangile de Jean, Jésus est mort avant que les Juifs eussent mangé l'agneau pascal. Le repas que Jésus avait partagé la veille avec ses disciples n'était donc pas la Pâque légale, le repas pascal ordinaire ; il eut lieu le 13 Nisan et Jésus mourut crucifié le 14.

D'après les synoptiques, au contraire, le dernier repas de Jésus a eu lieu le premier jour des pains sans levain, le jour même que l'on immolait la pâque. Jésus est donc mort le lendemain du jour où l'on mangeait la pâque, après l'avoir mangée lui-même ; il est mort le 15 Nisan et non le 14 [1].

La contradiction des deux récits est manifeste. On a vainement essayé de concilier les versions. Les efforts que Hengstenberg, Wieseler, Tholuck, et plus récemment M. H. Lutteroth ont tentés dans ce sens, n'ont abouti qu'à rendre plus éclatante la réalité de ces divergences.— En soi le fait a peu d'importance. L'une des deux dates est certainement fausse, il en faut prendre son parti ; mais plusieurs circonstances obligent à croire que le tort est du côté des synoptiques, en sorte que l'authenticité du quatrième évangile en reçoit une confirmation nouvelle. Aussi n'est-ce pas sur ce point que porte l'attaque. — C'est en 154 qu'il est question pour la première fois d'une controverse au sujet de la Pâque. Polycarpe, on se le rappelle, se rendit à Rome pour

[1] Voyez le compte rendu par M. A. Réville, d'un travail de M. Scholten sur la Controverse pascale : *Revue de Strasbourg*, 1re série, vol. XIII, 1856, pages 6 et 7.

y conférer avec le pape Anicet sur divers objets, entre autres sur la date qui divisait l'Église d'Orient et celle d'Occident. Les Asiatiques célébraient la fête de Pâques le 14 Nisan, en vertu d'une antique tradition de leur Église, que les Occidentaux ne reconnaissaient pas. On souhaitait fort de voir l'accord s'établir entre eux sur ce point. Mais Polycarpe, pour justifier la coutume asiatique, affirma *l'avoir toujours pratiquée avec Jean* et les autres apôtres dans la société desquels il avait vécu. — Aucun des deux évêques ne put convaincre l'autre. Néanmoins la cordialité de leurs relations n'en souffrit point ; ils jugeaient que le différend n'était pas assez grave pour s'opposer à l'union qu'ils désiraient maintenir entre leurs Églises.

Voici donc l'argument qu'on en tire : d'après le témoignage de Polycarpe, Jean lui-même avait été *quartodéciman* et avait confirmé par sa pratique le récit des synoptiques, selon lequel Jésus aurait mangé l'agneau pascal le 14 et serait mort le 15 sur la croix. Le quatrième évangéliste, d'après lequel, au contraire, Jésus n'a pas célébré le repas pascal et est mort le 14, avant le commencement de la Pâque juive, est donc en désaccord avec le Jean historique d'Asie Mineure, lequel a, pour sa part, confirmé la tradition synoptique. Baur en concluait ceci : « Comment s'imaginer que l'apôtre ait présenté l'un des « deux points de vue comme authentique dans son évangile, et ait « sanctionné l'autre par sa pratique [1] ? »

On ajoute enfin que la chronologie de la Passion, dans le quatrième évangile, dénote un intérêt polémique en opposition à la coutume asiatique : intérêt qu'il est impossible d'attribuer à l'apôtre qui a contribué le plus à la fonder [2].

Il faut commencer par reconnaître que Polycarpe mérite pleine créance lorsqu'il affirme avoir célébré la Pâque avec l'apôtre Jean le 14 Nisan. Il est donc constant que Jean était quartodéciman, si tant est que ce nom signifie quelque chose à une époque où rien ne faisait encore présager la controverse future. — Il est également certain que d'après le quatrième évangile Jésus ne célébra pas avant sa mort la Pâque légale.

Mais comment prouver que ces deux faits sont contradictoires ? Aussi longtemps qu'on n'aura pas établi d'une manière irréfutable que Jean célébrait la Pâque le 14 *parce que Jésus l'avait lui-même célébrée*

[1] Cité par A. Réville, article cité, p. 15.

[2] A. Réville, id., p. 14.

le 14 avant de mourir, il est impossible d'en conclure quoi que ce soit contre l'authenticité du quatrième évangile.

On sait que les apôtres et les premières communautés chrétiennes ne se crurent pas obligés de rompre avec les coutumes judaïques, même après la mort de Jésus. Pendant longtemps les chrétiens d'origine juive conservèrent les traditions de leurs pères. Qu'y aurait-il donc d'étonnant à penser que Jean continua à observer les fêtes auxquelles il était accoutumé ? Jésus, pendant tout son ministère comme pendant toute sa carrière antérieure avait monté régulièrement à Jérusalem pour la solennité de la Pâque. Il est plus que vraisemblable qu'il eût également célébré la Pâque l'année de sa mort à la date ordinaire si la trahison de Judas lui en eût laissé le temps. — St. Paul, le moins judaïsant de tous les apôtres, continua, après sa conversion, de célébrer la fête de Pâques (Actes XVIII, 21, XXI, 23 sqq.; Cf. Rom. XIV, 1 Cor. VIII-X) qui s'introduisit même dans les communautés fondées par lui (Actes XVIII, 19 sqq., XIX, 1 sqq., XX, 6; 1 Cor. V, v. 6-8). — M. Scholten allègue que l'évangéliste considère les fêtes annuelles et spécialement la Pâque comme des institutions qui ne regardent pas le chrétien (τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, VI, 4) [1]. — Mais c'est exagérer l'intention de l'auteur, qui se place simplement au point de vue historique en désignant la Pâque comme une fête juive ; du reste la forme grammaticale de cette phrase, comparée à celle du chap. VII, v. 2, prouve que l'évangéliste a voulu mettre en relief le fait que la Pâque est *la grande fête des Juifs* [2].— Enfin, si l'évangéliste avait désiré jeter la défaveur sur les fêtes juives, il se serait bien gardé d'appuyer, comme il le fait, sur la participation que Jésus y avait toujours eue.

D'ailleurs on pourrait concéder à Baur et à M. Scholten que l'évangéliste parle avec mépris des fêtes juives, sans accorder le moins du monde qu'il y ait opposition entre son évangile et la conduite attribuée par Polycarpe à l'apôtre Jean. Ce dernier a pu célébrer la Pâque le 14 Nisan en la spiritualisant par une idée chrétienne, et en justifiant cette date par un événement historique de la plus haute gravité : Jésus n'est-il pas mort, d'après le quatrième évangile, à cette date du 14 Nisan, véritable agneau pascal immolé au moment même où dans toutes les familles juives on s'apprêtait à égorger l'agneau de la Pâ-

[1] *Revue de Strasbourg*, 3e série, tome IV, 1866, p. 167.

[2] La version Oltramare rend très-bien la nuance du texte grec en traduisant ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων par « la *grande* fête des Juifs. »

que? Il est impossible que ce rapprochement ne se soit pas présenté à l'esprit du quatrième évangéliste. En tout cas, l'apôtre Paul l'avait fait puisqu'il dit au chapitre V, 7, de sa première épître aux Corinthiens :

καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη Χριστός,

ce qui confirme en outre l'historicité de la date du 14 Nisan, assignée par le quatrième évangile à la mort de Jésus [1].

Bref, la contradiction supposée entre les données de cet évangile et la conduite de l'apôtre Jean n'est nullement établie ; et la chronologie du quatrième évangile, beaucoup plus satisfaisante historiquement que celle des synoptiques, fournit un argument de plus à la cause de l'authenticité.

Cette réponse suffit pour opposer une fin de non-recevoir à l'objection tirée de la Controverse pascale. Mais plusieurs théologiens éminents sont même d'avis que, bien comprise, l'histoire des différends qu'elle a suscités témoigne en faveur de l'authenticité du quatrième évangile. MM. Scholten et Réville ont longtemps partagé ce sentiment, et bien que depuis ils aient modifié leur manière de voir, il est intéressant de la rappeler. Ils ont cru et prouvé, à la suite de Weitzel, que la Controverse pascale, à laquelle Apollinaris prit part vers 170, avait une tout autre portée que ne l'avaient pensé Mosheim, Gieseler et Néander. D'après eux, elle n'eut rien de commun avec la controverse ultérieure entre les évêques d'Asie et celui de Rome. Apollinaris était quartodéciman comme ses collègues asiatiques, et, par conséquent, il eût été d'accord avec eux dans leur différend avec Rome. Seulement il célébrait le 14 Nisan l'anniversaire de la mort rédemptrice de Jésus, tandis que le parti judéo-chrétien rigide voulait perpétuer au sein de l'Église l'observance mosaïque de la Pâque. Or, la raison pour laquelle Apollinaris était quartodéciman, c'est qu'il était persuadé *par l'évangile de Jean* que Jésus, τὸ ἀληθινὸν πάσχα, était mort sur la croix le 14 ; c'est du moins ce qu'il dit dans un fragment conservé par la *Chronique pascale*. Mais les autres évêques d'Asie Mineure fixaient également la fête pascale au 14, selon toute apparence, pour les mêmes motifs. « Donc, disait M. Réville, il en ressort une confirmation indirecte et très-remarquable de l'authenticité du quatrième évangile [2]. »

[1] La tradition talmudique confirme cette date : «vesperâ Paschatis suspensum fuisse Jesum.» (Cité d'après A. Réville.)

[2] Voir l'article cité de Réville, p. 15 (note), p. 17 sqq.

Il est vrai que M. Scholten est revenu de sa première opinion : il a essayé de justifier ce revirement par des arguments assez spécieux, mais tous suspects d'être inventés pour les besoins d'une nouvelle cause. Son ancienne explication est bien plus naturelle : elle ne fait pas appel, comme la plus récente, à une foule de suppositions terminées par des points d'interrogation qui voudraient faire douter de choses très-probables quand elles ne sont pas certaines [1].

En tout cas, s'il fallait renoncer à l'interprétation de Weitzel, il serait néanmoins impossible de rien tirer de la Controverse pascale contre l'authenticité du quatrième évangile.

II

Le séjour de l'apôtre Jean en Asie Mineure.

A plusieurs reprises, dans le cours de ce travail, l'occasion s'est présentée de signaler les graves concessions que Keim fait aux défenseurs de l'authenticité du quatrième évangile. Sur certains points, il leur en accorde plus que ceux-ci n'oseraient en demander eux-mêmes. Comme on peut bien le penser, c'est qu'il tient en réserve un argument dont l'importance lui paraît surpasser de beaucoup la valeur des concessions qu'il fait à ses adversaires. On ne saurait méconnaître l'habileté d'une telle conduite, et la force apparente qu'elle prête à sa thèse. La bonne grâce avec laquelle Keim concède une foule de points que certains disciples de l'École de Tubingue s'efforcent inutilement de maintenir encore, la franchise avec laquelle il prononce des aveux qu'il peut bien s'attendre à voir exploiter contre sa cause, contrastent heureusement avec l'incroyable obstination que d'autres critiques mettent à disputer les faits les mieux établis.

Le grand argument de Keim, le voici : le quatrième évangile a été évidemment composé en Asie Mineure. Or, la tradition d'après laquelle l'apôtre Jean aurait séjourné en Asie à la fin de sa vie, est fausse. Jean est mort judéo-chrétien comme il avait vécu, longtemps avant la composition du quatrième évangile.

On va voir les principales objections que Keim élève contre la tradition du séjour de Jean en Asie Mineure. Il est facile de les réfuter,

[1] Voyez Scholten, *Revue de Strasbourg*, 3e série, tome IV, 1866, p. 168 et 169.

en sorte que de toute l'attaque de Keim, si redoutable au premier abord, il ne demeure que les concessions énormes qu'il a dû faire à la cause de l'authenticité du quatrième évangile.

M. Carrière a analysé dans la *Revue de Strasbourg* les principaux arguments de Keim [1]. M. Wabnitz les a traduits textuellement dans la *Revue théologique de Paris* [2]. Enfin, une Thèse de M. Picheral a défendu le point de vue de M. Keim en en reproduisant les raisonnements essentiels [3]. D'après ces différentes sources, voici le résumé de l'argumentation de Keim :

« Jusqu'à la fin du IIme siècle, on cherche vainement les traces du séjour de l'apôtre Jean en Asie Mineure. Les écrits les plus récents du Nouveau Testament n'y font pas la moindre allusion, non plus que les épîtres d'Ignace et de Polycarpe. — Pour ce qui est de Papias, il n'a point connu personnellement l'apôtre Jean ; mais, dans sa jeunesse, il a connu un presbytre Jean, disciple du Seigneur. Papias n'a donc vu aucun apôtre ; il a seulement conversé avec des disciples et des compagnons des apôtres.

Quant à la tradition du séjour de l'apôtre Jean en Asie Mineure, la naissance en est due au désir qu'éprouvaient les chrétiens d'Asie Mineure de faire remonter jusqu'à un apôtre la fondation de leur Église. — Irénée est le premier qui, vers 190, confondit plus ou moins involontairement le presbytre Jean, dont Papias et Polycarpe avaient été les disciples, avec l'apôtre du même nom. Irénée laisse voir lui-même que ces deux Jean étaient des personnages distincts ; il ne donne pas le titre d'apôtre au Jean de Polycarpe, qu'il se borne à appeler régulièrement disciple du Seigneur. Mais il a ignoré l'existence de deux Jean. — Eusèbe a déjà découvert son erreur, bien qu'il l'eût d'abord partagée ; dans sa *Chronique* il appelle Papias et Polycarpe « disciples de l'apôtre ; » dans son *Histoire ecclésiastique* il montre qu'il s'est trompé au sujet de Papias ; mais le courage d'avouer sa seconde erreur, relative à Polycarpe, lui a manqué. — Mais les deux Jean se confondent si exactement dans l'histoire, que l'ineptie seule, ou l'obstination, prétendront encore qu'ils ont vécu en réalité l'un à côté de l'autre. Un seul Jean, le presbytre, a vécu à Éphèse. Mais une confusion s'est faite sur sa personne : on l'a pris à tort pour l'apôtre. Quand on par-

[1] *Revue de Strasbourg*, 3e série, 1868, tome VI, p. 178 sqq.

[2] 1870, p. 30 sqq.

[3] Le séjour de l'apôtre Jean à Éphèse, étudié au point de vue historique. Strasbourg, 1868.

lait du Jean d'Éphèse, les uns pensaient au presbytre, et ils avaient raison ; les autres s'imaginaient par erreur qu'il s'agissait de l'apôtre. De là est née la tradition du séjour de Jean en Asie Mineure. »

On voit que la plupart de ces arguments ont été déjà discutés et réfutés *in extenso* dans les articles que nous avons consacrés au presbytre Jean, à Polycarpe et à Papias. Nous avons maintenu l'exactitude des renseignements d'Irénée sur la personne du Jean que son maître Polycarpe, et par conséquent aussi Papias, avaient connu à Éphèse. Il est vrai qu'Eusèbe a essayé de faire de Papias le disciple, non pas de l'apôtre, mais d'un presbytre nommé Jean. Mais Keim, qui relève le fait avec tant de soin, devrait bien rappeler en même temps l'intérêt dogmatique qui inspirait à Eusèbe ce qu'on veut nommer sa rétractation, mais qui n'est en réalité qu'une variation. Du reste, Keim est embarrassé de ce qu'Eusèbe ne se soit pas montré conséquent et qu'il n'ait pas fait de Polycarpe également un disciple du presbytre, et il en donne une explication ridicule : le courage aurait manqué à Eusèbe pour avouer sa seconde erreur, relative à Polycarpe ! On se demande la cause d'une aussi étrange timidité. L'inconséquence d'Eusèbe ne prouve qu'une chose, à savoir qu'il obéissait à son animosité contre les doctrines chiliastes de Papias en lui refusant l'honneur d'avoir été disciple de l'apôtre Jean. S'il avait réellement eu de bonnes raisons historiques pour corriger dans son Histoire ecclésiastique l'affirmation émise dans sa Chronique au sujet de Papias, pourquoi n'aurait-il pas eu le courage de se rétracter également au sujet de Polycarpe ?

Les autres arguments de Keim ne sont pas meilleurs. Que signifie-t-il de dire que les écrits les plus récents du Nouveau Testament, en particulier les Actes des Apôtres, ne font pas la moindre allusion au séjour de Jean en Asie Mineure ? Est-il donc si évident que les Actes ont été composés après 75 ? Et même alors, pourquoi l'*argumentum e silentio* aurait-il tant de valeur ici ? Les Actes ne parlent pas non plus de la mort de saint Paul, dont la personne a tant occupé Luc. En devrait-on conclure que Paul n'est pas mort, ou que Luc a ignoré les circonstances de sa fin ?

D'ailleurs, il est par trop commode de faire abstraction de l'Apocalypse. Keim a beau s'être efforcé de montrer, dans un autre ouvrage, qu'elle n'est pas de saint Jean ni d'aucun apôtre, il devrait au moins expliquer comment on a pu l'attribuer à Jean, s'il est vrai qu'il soit mort obscur en Palestine. — A nos yeux, indépendamment de la question de son authenticité, l'Apocalypse fournit une preuve irrécusable

du séjour de l'apôtre en Asie Mineure. Jamais on n'aurait eu l'idée de la placer sous le nom de l'apôtre Jean si l'on n'avait été persuadé que cet apôtre avait vécu au milieu des Églises que les premiers chapitres mettent en scène.

De plus, suivant la judicieuse remarque de M. Wabnitz, la première épître de Jean, incontestablement écrite en Asie Mineure puisqu'elle combat ouvertement les gnostiques de cette contrée, atteste, elle aussi, combien était générale la croyance au séjour de Jean en Asie Mineure. En effet, elle a été attribuée à cet apôtre dès les temps les plus anciens, à tort ou à raison [1].

Il n'est pas étonnant que les épîtres de Paul soient muettes sur un séjour de Jean en Asie Mineure. Selon toute apparence, ce ne fut qu'après la mort de saint Paul que d'autres apôtres songèrent à continuer son œuvre missionnaire dans les pays qu'il s'était réservés comme champ d'activité. Il est même très-probable que Jean ne se rendit en Asie Mineure que vers 66 ou 67, lorsque l'Église de Jérusalem se réfugia au delà du Jourdain pour échapper aux horreurs de la guerre romaine. — M. Scholten allègue que les épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens, ainsi que les pastorales, étant inauthentiques et ayant été composées au IIme siècle, devraient faire allusion au séjour de Jean en Asie Mineure. — Mais l'inauthenticité de ces épîtres est-elle si bien prouvée qu'on ait le droit d'en déduire l'inauthenticité du quatrième évangile? De tels procédés sont-ils acceptables en bonne critique? Attaquer une tradition qui a pour elle toute l'antiquité chrétienne, en se fondant sur les résultats les plus contestés de l'École hypercritique, c'est se montrer peu soucieux de persuader les esprits qui ne veulent se rendre qu'à des arguments sérieux présentés sérieusement. — D'ailleurs, à supposer ces épîtres inauthentiques, le faussaire qui les avait composées eût été bien maladroit d'y faire allusion à un séjour de l'apôtre Jean en Asie Mineure, puisque chacun devait savoir que Paul était mort avant l'arrivée de Jean à Éphèse.

L'argument tiré du silence des épîtres de Polycarpe et d'Ignace, a plus de valeur en apparence. Mais si l'on réfléchit que le caractère de ces écrits est exclusivement parénétique, on s'étonne moins de leur silence. Du reste il est bien compensé par l'usage que l'un et l'autre Père font, soit de l'évangile, soit de la première épître de Jean. — On donne pour fort grave qu'Ignace écrivant aux Éphésiens (chap. XII) cite l'apôtre Paul comme modèle de patience et de courageux sacri-

[1] *Revue théologique*, 1870, p. 34, note.

fice, quand il aurait pu tout aussi bien, dit-on, parler aux Éphésiens de leur grand apôtre Jean et de sa patience dans l'exil à Pathmos [1]. — Mais l'on oublie dans quelles circonstances se trouvait Ignace lorsqu'il écrivait aux Éphésiens. Comme saint Paul, il allait passer par Éphèse pour être conduit au supplice qui l'attendait à Rome : toutes les analogies devaient donc rappeler à son souvenir le sort de l'apôtre des Gentils plutôt que celui de saint Jean. — « Du reste sa lettre, dit « M. Wabnitz, montre clairement qu'Ignace était loin de croire que « l'Église d'Éphèse ne connût d'autre apôtre que saint Paul. En effet, « immédiatement avant de parler du martyre de saint Paul à ceux « qu'il exhorte, il écrit ces significatives paroles que la critique a jus- « qu'ici prudemment laissées dans l'ombre :

.... ἵνα ἐν κλήρῳ Ἐφεσίων εὑρεθῶ τῶν χριστιανῶν, οἳ καὶ τοῖς ἀποστόλοις πάντοτε συνήνεσαν ἐν δυνάμει Ἰησοῦ Χριστοῦ [2].

« De quels apôtres est-il question? Ignace parle *des apôtres*, — donc « de plusieurs avec lesquels les Éphésiens avaient toujours été d'ac- « cord, eux qui, selon la critique de Keim, n'auraient connu que l'a- « pôtre des Gentils. »

Comment douter que Polycarpe ait connu l'apôtre Jean en Asie Mineure, en présence du témoignage solennel qu'il rendit de ce fait dans sa controverse avec Anicet au sujet de la célébration de la Pâque? C'est Irénée, disciple de Polycarpe, qui l'atteste, et à qui? Au pape Victor, successeur d'Anicet, quarante ans à peine après l'événement, c'est-à-dire à une époque où le Presbytère de Rome devait compter encore plusieurs témoins des déclarations de Polycarpe. Si le souvenir évoqué par Irénée eût été favorable aux prétentions de l'Église d'Occident dans la Controverse pascale, on pourrait peut-être en suspecter l'exactitude. Mais bien au contraire, le témoignage de Polycarpe était tout en faveur des Quartodécimans, et si l'évêque de Lyon le rappelait à Victor, c'est que l'authenticité n'en était pas douteuse.

A la même époque, Polycrate, évêque d'Éphèse, originaire de l'Asie Mineure, écrit au pape Victor avec l'assentiment de tous les évêques de sa province, à propos de la Controverse pascale, et lui rappelle que l'apôtre Jean, celui qui avait reposé sur le sein du Seigneur, avait vécu à Éphèse. — C'est en vain que Keim essaie d'amoindrir la por-

[1] D'ailleurs la réalité de l'exil de l'apôtre Jean à Pathmos est très-douteuse. Cette tradition paraît être née d'une fausse exégèse d'un verset de l'Apocalypse (H. Oltramare, Cours d'introd. aux livres du N. T.).

[2] Ad. Ephes., chap. XI, p. 130 de l'édition Dressel.

tée de son témoignage. Il subsiste avec tous les autres pour empêcher que la thèse paradoxale du professeur de Zurich prenne jamais place parmi les découvertes dues à la critique moderne [1].

Notre tâche est terminée, et nous ne saurions mieux conclure que par les paroles qu'écrivait M. A. Réville en 1856 :

« Il nous paraît que l'authenticité johannique du quatrième évan-
« gile, après avoir repoussé les premiers coups portés par les *Proba-*
« *bilia* de Bretschneider, après avoir résisté avec un succès remar-
« quable aux attaques plus décisives de Strauss, se relèvera également
« de la négation plus approfondie de l'école de Tubingue. *Et vivax*
« *Phœnix, unica semper avis* [2]. »

en y ajoutant toutefois qu'elle triomphera non moins certainement des assauts de MM. Keim, Scholten et Réville.

[1] Les arguments ci-dessus exposés contre l'opinion de Keim sont bien loin d'être les seuls. Mais en vérité à quoi bon les multiplier ? Il nous semble que la cause est entendue. — On trouvera la question largement traitée dans les articles de M. Wabnitz déjà cités, et dans le Commentaire de M. Godet.

[2] *Revue de théologie de Strasbourg*, 1re série, tome XIII, 1856, p. 34.

THÈSES

I

Le vingt et unième chapitre de l'évangile de Jean n'est pas du même auteur que les vingt chapitres précédents. — Il constitue un témoignage irréfragable de l'authenticité du quatrième évangile.

II

Plusieurs passages des épîtres d'Ignace prouvent qu'il a employé le quatrième évangile.

III

Polycarpe a connu l'apôtre Jean.

IV

Polycarpe s'est servi de la première épître de Jean comme d'une épître authentique ; le quatrième évangile et la première épître johannique ayant un seul et même auteur, l'authenticité de l'évangile de Jean est confirmée par Polycarpe.

V

Papias, disciple de l'apôtre Jean, a connu la première épître et l'*évangile* de Jean.

VI

Le quatrième évangile faisait partie des « Mémoires des Apôtres » mentionnés par Justin Martyr.

VII

Irénée est un sûr garant de l'authenticité du quatrième évangile.

VIII

Dès le commencement du IIme siècle, Basilide s'est servi du quatrième évangile.

IX

Valentin a cité le quatrième évangile.

X

L'évangile de Jean faisait partie du *Diatessaron* de Tatien.

XI

On ne peut tirer de la Controverse pascale aucun argument contre l'authenticité du quatrième évangile.

XII

L'apôtre Jean a séjourné en Asie Mineure.

XIII

Les critères externes sont favorables à l'authenticité du quatrième évangile et suffisants pour l'établir historiquement.

XIV

Le but immédiat de l'auteur du quatrième évangile a été d'amener certains disciples de Jean-Baptiste, qui hésitaient entre leur maître et Jésus, à reconnaître la messianité de Jésus.

XV

Se défier du libre examen, c'est manquer de foi.

XVI

La prière de demande, telle que Jésus l'a pratiquée et enseignée, est une demande de miracle, toujours subordonnée à la volonté suprême de Dieu, mais toujours procédant d'une confiance absolue en sa souveraine et libre puissance.

XVII

La valeur d'une conception religieuse est en raison directe de la gravité qu'elle reconnaît au péché.

XVIII

Le christianisme est essentiellement *un fait :* la restauration de la Vie divine au sein de l'humanité pécheresse, ou le salut par Jésus-Christ.

XIX

La vitalité d'une Église, dans des conditions normales, peut se mesurer à son intérêt pour l'œuvre des missions étrangères.

La Faculté de Théologie, chargée par le Règlement de l'Université d'examiner la présente Thèse, en autorise l'impression, sans prétendre exprimer par là d'opinion sur les propositions qui y sont énoncées.

Le Doyen de la Faculté,

H. OLTRAMARE, Pr. Pr.

Genève, le 28 juillet 1876.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

Introduction 5

Chapitre I. Le vingt et unième chapitre de l'évangile de Jean 11

Chapitre II. Les Pères apostoliques 24

Clément Romain 33

Barnabas 35

Hermas 40

Ignace 43

Polycarpe 53

Papias 68

Le presbytre Jean 81

Conclusions sur les témoignages rendus par les Pères apostoliques à l'authenticité du quatrième évangile 93

Chapitre III. Justin Martyr 96

L'épître à Diognète 119

Chapitre IV. Irénée et les premiers témoignages incontestés 119

Chapitre V. Les hérétiques du second siècle 128

Basilide 130

Valentin et les Valentiniens 133

Marcion 142

Tatien 146

Homélies Clémentines 148

Le Montanisme 152

Les Aloges 154

Conclusions sur les témoignages des hérétiques et sur les critères externes de l'authenticité du quatrième évangile 157

Appendice : I. La Controverse pascale 162

II. Le séjour de l'apôtre Jean en Asie Mineure 166

Thèses 172

BS2615.4 .N99
Essai sur les criteres externes de
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00062 8554